VOIE, Revue religieuse russe
CALE
ORGAN DE GÂNDIRE RELIGIOSĂ RUSĂ
sub redacția lui N. A. BERDYAEV, cu participarea lui B. P. VYSHESLAVTSEV și G. G. KULMAN
Paisprezece cărți din Calea conțineau articole ale următorilor autori: N. N. Aleksev, P. F. Anderson, N. S. Arsenyev, P. Bubnova, prot. S. Bulgakov, R. Walter, B. P. Vysheslavtsev, N. N. Glubokovchato, L. A. Zander, V, V. 3-vnkovchafo, tatăl A. Elchaninov, P. K; Ivanov, V. N. Ilyin, A. Karpov, L. P. Karsavin, A. Kartashev, N. A. Klepinina, S. Kavertz (America), L. Kozlovsky (|) (Polonia), G. G. Kuhlman, T. Ts. Ku (Vitai), M. Kurdyumova, I. Lagovsky, N. O. Lossky, J. Miritena (Franța), P. I. Novgorodtsev (ț), S. Ollard (Anglia) A. Pogodin, A. M. Remizov, Yu. Sazonova, V. Speransky, I. Stratonov, V. Seseman , P. Tillich (Germania), N. Timashev, S. Troitsky, Prinț. G. N. Truetsky, H. θ. Fedorov (|), G. P. Fedotov, G. V. Florovsky, S. L. Frank, prot. S. Chetverikov, W. Eckersdorf, G. Ehren6erg (Germania), deac. G. Tsebrikova, Prinț. D. Şahhovski (ieromonah Ioan).
I-----------------------------------
------ Adresa redacției și biroului: --
10, B.D. MONTPARNASSE, PARIS (XV).
Prețul celei de-a 14-a emisiuni: 0,60 USD.
Prețul abonamentului este de 2,25 USD pe an (6 cărți). Abonamentele sunt acceptate la sediul revistei.
Nr 14. DECEMBRIE 192 8#14.
CUPRINS: p.

Le Gerant: Vlconte llotœan de VUHers.

ILUZII ŞI REALITATE ÎN PSIHOLOGIA TINERETULUI EMIGRANT.
eu.
În epoci de catastrofe istorice și momente de cotitură, schimbarea generațiilor este deosebit de acută recunoscută. În Rusia, tendințele au evoluat întotdeauna de-a lungul deceniilor, iar un deceniu l-a mâncat pe altul. Suntem obișnuiți să vorbim despre secolul trecut: oameni din anii douăzeci, treizeci, patruzeci, șaizeci, șaptezeci, optzeci, nouăzeci. În epoca noastră însă, împărțirea dintre generațiile de tați și copii este mai profundă decât înainte, deoarece între ele se află catastrofa războiului mondial și a revoluției. De obicei, diferența dintre generații este mult exagerată de ele însele. Sufletul uman nu se schimbă atât de repede, iar fundamentele naturii umane rămân aceleași. Dar poate fi luat drept lege că noua generație care a venit după catastrofă aduce cu ea o reacție împotriva generațiilor anterioare și este gata să simtă o mai mare apropiere de un trecut istoric mai

îndepărtat. Voi fi interesat de structura mentală a tineretului emigrant rus din epoca post-revoluționară, principalele sale afecte și motive motrice. Voi caracteriza tipul predominant mediu. Caracteristica tipologică nu este
h

poate oferi portrete individuale. Sunt întotdeauna posibile diferite grade de individualizare, iar unii oameni pot să nu se recunoască în acest tip de caracterizare.
Tineretul emigrant rus a avut o soartă nefericită și fără vina lor. Soarta ei este tragică. A fi rupt de patria este o mare nenorocire. Această izolare schilodează sufletul uman, îl privează de o sursă normală de hrană. Acest tânăr, în cea mai mare parte, nu a acceptat procesul revoluționar care avea loc în rândul poporului rus. Nu numai că nu a acceptat bolșevismul și puterea sovietică, dar nu a acceptat revoluția în ansamblu și de aceea s-a trezit aruncată peste bord în Rusia. Ea aparține claselor pe care le-a lovit revoluția. Este condamnat la ignorarea Rusiei, la o cantitate foarte mică de experiență despre Rusia. Dar cu cât cunoaște mai puțin Rusia, cu cât se află mai departe, cu atât o visează mai pasional. Dragostea în separare este o iubire deosebit de intensă. Tineretului emigrant, care nu a acceptat revoluția, i s-a dat o experiență foarte tranșantă, dar o experiență foarte limitată, în care este foarte greu să compari Rusia modernă, postrevoluționară, cu Rusia veche, prerevoluționară. Tinerii au acces doar la o cunoaștere foarte abstractă despre vechea Rusie, fie din cărți, fie din amintirile distorsionate ale generațiilor mai vechi. Abia în copilărie a cunoscut vechea Rusia. În perioada de maturizare, i s-a oferit o experiență despre Rusia într-un război mondial, adică într-o stare complet excepțională, apoi o experiență înfricoșătoare de revoluție, război civil, muncă într-o fabrică, rătăcire prin lume, străin și îndepărtat. . Iar afectul de bază prin care este determinată structura mentală a tinereții este afectul de groază înainte de revoluție și înainte de tot ceea ce a dat naștere revoluției și a făcut-o imposibilă.

fericită propria ei parte, a lipsit-o de oportunitatea de a trăi o viață normală. În același timp, poate fi foarte greu de înțeles o revoluție din perspectivă istorică. O astfel de înțelegere este rareori acordată victimelor procesului revoluționar. Groaza, frica nu este propice cunoasterii. Este necesar să învingi frica pentru a înțelege și a înțelege. Frica creează nevroze, un temperament neuropatic căruia i se deschide ceva, dar se închid multe. Afectul fricii determină majoritatea stărilor de spirit emigrante, atitudinea emigrantă a conștiinței.
Tineretul emigrant este condamnat să trăiască într-o stare de ruptură externă, fără precedent în severitatea și dimensiunea ei. Dar această ruptură exterioară, această condamnare de a trăi într-un mod de viață ruinat, dispersat, intensifică setea de plinătate interioară și sfințire a vieții. Niciodată până acum modul de viață extern nu a fost atât de puțin organic, atât de puțin sfințit. Dar întărește visul unui mod de viață organic și sfințit. În același timp, sufletul tinereții tânjește să se alăture realităților adevărate, nu vrea să trăiască în fantome și iluzii, ideologii înșelătoare ale trecutului, vrea veridicitate în raport cu viața. Diviziunea internă complicată a generațiilor anterioare respinge tineretul. Este dezgustată de acea

slăbiciune interioară și moliciune care a dat naștere în trecut tipului de „oameni de prisos” la noi, în cele din urmă, aparent, distruși de revoluție. Ea nu vrea reflecție, slăbire a voinței, vrea să trăiască printr-o voință totală. Și acesta este avantajul său, deși reversul acestui avantaj este slăbirea gândirii, antipatia față de cunoaștere. Catastrofa și criza duc sufletul la eliberarea de multe iluzii vechi, de idolii vechi. Și pe deasupra

eliberează de iluziile revoluției, de fostele utopii sociale. Prin geneza ei, tineretul emigrației este legat de războiul civil și de mișcarea albă. Acesta a fost începutul atitudinii mentale a întregii atitudini emigrante față de revoluție și procesele care au loc în Rusia. Iar tinerii, mai sensibili și mai mobili decât generațiile mai vechi ale emigrației, trebuie să depășească dureros consecințele acestei origini din perioada războiului civil cu toate speranțele și iluziile ei pierdute. Mișcarea albă a fost un moment necesar al revoluției însăși și aparține în întregime perioadei de potop a revoluției cu procesele ei spontane. Nu a însemnat deloc eliminarea rezoluției și apariția procesului post-revoluționar. Picto nu poate nega elementele de eroism și motive de onoare și patriotism pasional din mișcarea White, alături de murdăria, violența și poftele egoiste care s-au agățat de el. Dar mișcarea albă, asociată cu elemente pre-revoluționare, cu clase și tendințe politice zdrobite și alungate de cursul revoluției sau jucând un rol doar în prima etapă a revoluției, a fost sortită eșecului. Nu putea fi rezultatul unei revoluții. Deci revoluțiile nu se termină niciodată. Aceasta este o etapă inițială depășită a emigrației. Tot ceea ce era pre-revoluționar a fost eliminat și numai tot ce este post-revoluționar este posibil. Și această supraviețuire are loc cu o acuitate deosebită în sufletele tinerilor, care nu pot decât să fie îndreptați către viitor. Această supraviețuire și apariția unor noi tendințe înspăimântă vechile straturi ale emigrației și vechile tendințe politice.
În ultimii ani, în rândul emigrării, au apărut noi direcții care nu mai sunt deloc legate de instalarea inițială a emigrării în raport cu

ci procesele care au loc în interiorul Rusiei. Ele sunt caracterizate de o întorsătură către Rusia interioară. Aceste direcții sunt fie pur spirituale, religioase, fie național-politice, dar se străduiesc să se stabilească pe principii spirituale, religioase. Pur spirituală, religioasă este Mișcarea Tinerilor Studenți Creștini, separându-se de orice politică. Se conturează o serie întreagă de mișcări spiritual-naționale și spiritual-politice. Aceștia sunt, în primul rând, eurasiaticii, care s-au dezvăluit cel mai mult și au atras atenția asupra lor, ai căror lideri și ideologi nu se mai numără printre tineri și aparțin generației mai vechi. Așa sunt tinerii ruși și naționali bolșevici sau naționali maximaliști. Acestea sunt curente care nu au legătură cu tradițiile mișcării albe, care nu neagă Rusia internă. Aceste curente nu vor să fie restaurationiste, contrarevoluționare, ele se recunosc drept curente postrevoluționare și apariția lor este legată, fără îndoială, de perioada de supraviețuire a revoluției și de înțelegerea consecințelor acesteia. Tinerii încep să observe că, oricât de teribilă și urâtă ar fi revoluția, consecințele ei pot fi nu numai negative, ci și pozitive. Ei încep să realizeze că revoluția duce la consecințe pozitive pentru Biserica Ortodoxă din Rusia, la o renaștere și reînnoire religioasă. Pe de altă parte, ei realizează că revoluția

are și consecințe sociale pozitive, introducând noi straturi ale poporului rus într-o viață istorică activă. Ei realizează în sfârșit că consecințele revoluției pentru conștiința noastră națională nu sunt doar negative, ci că în interiorul Rusiei conștiința națională, conștiința marii misiuni a Rusiei în lume, este întărită într-un mod nou. Dar acești noi, post-revoluționari, s-au întors spre viitor

noi direcții apar într-un suflet care este structural restaurator, iar acest lucru încurcă foarte mult aceste curente și contribuie la crearea de noi iluzii.

II.

Ce motive sunt capabile să acționeze asupra sufletului tinerilor de astăzi și să-i inspire? Există doar două astfel de motive - religios-bisericesc și național-stat. La aceasta s-ar putea adăuga un alt motiv tehnic. Entuziasmul tinerilor pentru tehnologie este un fenomen mondial. Dar surprinde secțiuni foarte speciale ale tineretului și prezintă puțin interes pentru subiectul meu. Tineretul modern este străin de motivele de căutare a adevărului social și de eliberare a personalității umane, care au inspirat un număr de generații ale secolului al XIX-lea. Patosul libertății sau justiției sociale nu luminează inimile tinerilor de astăzi. Aceste motive i se par distructive și conducând la revoluție. Visele iubitoare de libertate, în mintea tinerilor, au adus Rusia la o revoluție care o îngrozește. Adevărul social s-a transformat în bolșevism. De asemenea, străină de tineretul modern, cu rare excepții, este setea de creativitate a culturii spirituale, dorința de cunoaștere, ca scop independent, de gândire complicată și rafinată, dragostea pentru filozofie și artă. Generația de la începutul secolului al XX-lea, căreia îi aparțin, a fost fascinată de acest lucru, iar această fascinație a dus la un fel de renaștere rusă. Tinerii din ziua de azi sunt psihologic cei mai asemănători cu tinerii nihilisti și revoluționari din anii 60 și 70, deși în toate sunt opuse în credințe și idei. În generația actuală de tineri, tortura a slăbit

mentalitate, nu există emoție spirituală și interogare mentală a generației anterioare sau a generațiilor de 30 și 40 de ani din secolul trecut. Acest lucru este valabil mai ales pentru tinerii străini. În interiorul Rusiei, tinerii sunt mai curioși, mai însetați de cunoaștere. Câțiva ani în perioada sovietică la Moscova am ținut prelegeri la Institutul de Stat al Cuvântului. Acesta a fost publicul revoluției, printre ascultători s-au numărat mulți anarhiști și comuniști care au ieșit din noile straturi propuse de valul revoluționar. După prelegeri, am aranjat discuții și am cea mai bună amintire despre marea sete de cunoaștere, de curiozitate mintală, de setea chinuitoare de a rezolva întrebările de bază ale vieții acestui tânăr prost pregătit și puțin cultivat. Tineretul anarhist s-a remarcat mai ales prin agitatia si setea de cunoastere. Viața creatoare a culturii mentale este compusă din două elemente - din tradiția culturală a aristocrației intelectuale și spirituale, asociată cu un mare trecut cultural, și din setea de familiarizare cu cultura și cunoașterea noilor pături populare, care posedă prospețimea un barbar, trezit la viața mentală. Dar cel mai trist fenomen este degradarea și barbarizarea în interiorul culturii și al straturilor culturale. Ne

întâlnim adesea cu acest fenomen în emigrație. Este oboseala și frica minții.
Iar în domeniul Bisericii, care atrage atât de sincer tinerii, îi este frică de creativitate și este dispusă într-un mod tradiționalist-conservator. Ea înțelege creștinismul în primul rând și mai ales liturgic. Există un mare adevăr în asta, dar este foarte restrâns și unilateral. Tinerii caută putere, autoritate, sprijin într-o tradiție puternică și liniștitoare, le este frică de religie.

căutări grozave. Această sete de inviolabilitate și autoritate în orice este caracteristica psihologiei oamenilor care au suferit naufragii într-un ocean furibund. Ei caută un căpitan puternic care să-i salveze de la moarte și sunt gata să-și predea viața autorității sale. Biserica este percepută în primul rând ca o ancoră a mântuirii, ca un refugiu liniștit după o călătorie furtunoasă. Sufletele obosite, chinuite cad în sarcina Bisericii și nu au puterea și curajul să-și pună sarcini creatoare în cadrul Bisericii. Curiozitatea gândirii religioase este înspăimântătoare și orice problemă religioasă pare a fi o erezie, amenințând cu noi furtuni. La fel este și tineretul catolic contemporan din Franța. Tehnica pare a fi poate singurul domeniu în care creativitatea este permisă. Acest lucru se explică prin faptul că tehnologia este zona cea mai neutră și cel mai puțin stârnitoare de furtuni spirituale. Și aceasta este o zonă de invenție și descoperire neîncetată, în care autoritatea și tradiția nu pot juca un rol predominant. După structura sa spirituală, tinerețea modernă este respinsă de gândirea creativă individuală, inițiativa creatoare venită din adâncul personalității, din originalitatea personală. Întrebarea aici nu este în individualism, care trebuie depășit, ci în înclinația spre personalitate. Personalismul nu este deloc la fel cu individualismul și are un sens etern. Tinerii sunt colectivişti în gândirea lor. În aceasta, tineretul emigrației converge formal cu tineretul comuniștilor. În Komsomol colectivul gândește, nu individul. Mai mult, această trăsătură a tineretului rus converge cu tineretul din alte țări, cu fasciștii italieni, a căror gândire poate fi numită regimentală și este un marș la ordinele comandantului de regiment, cu tineri, grupuri.

sărbătorind în jurul Action Française. Există, desigur, o reacție sănătoasă împotriva individualismului secolului al XIX-lea, împotriva izolării de ansamblul social a grupurilor culturale rafinate. Dar există și un mare pericol de a nega principiul personal, pericolul morții personalității umane în colectivul social, ceea ce îl vedem în comunism. Gândirea tineretului modern este socială. Și nu este socială pentru că problemele sociale sunt obiecte de gândire, ci pentru că este socială, colectivistă, nu chiar subiectul gândirii. Gândirea colectivistă, socială, se străduiește mereu să fie ortodoxă și se teme de erezie, este autoritara. Fiecare colectivism al conștiinței tinde să-și formeze propria ortodoxie. Ortodoxia colectivului este caracteristică tineretului modern, în timp ce această ortodoxie poate fi foarte diversă, de la ortodoxia marxistă la ortodoxia fascistă sau ortodoxia conservatorismului bisericesc. Aceasta respinge de obicei gândirea filozofică, care este cea mai puțin colectivistă, cea mai liberă și mai individuală. Colectivismul social al conștiinței și gândirii inspiră, de asemenea, antipatie față de libertate. Libertatea

este permisă doar ca o manifestare a voinței holistice a colectivului social, ca o manifestare a energiei sale constructive suprapersonale. Nu vorbesc aici despre ortodoxia însuși Adevărului revelației creștine, care cere libertatea spiritului personal.
După catastrofa trăită, sufletele tineretului rus au descoperit realități adevărate, realități religioase și naționale. Acesta este avantajul ei. Pentru o serie de generații ale secolului al XIX-lea. aceste realități au fost închise și prin aceasta sufletele au fost schilodite, neunându-se la izvoarele adevăratei ființe și neprimind hrana spirituală. mno

fără iluzii, multe ideologii fantomatice s-au prăbușit și golul lor a fost dezvăluit. Acestea sunt, înainte de toate, iluzii revoluționare. Timp de o sută de ani inteligența rusă a trăit un vis revoluționar. Acest secol s-a încheiat cu revoluția rusă. Și acest vis nu va mai domina sufletul tineretului rus. Dar au apărut noi iluzii, amestecându-se cu realitățile. Completitudinea nu este niciodată atinsă prin reacții unilaterale ale sufletului. Dacă iluziile revoluționare s-au prăbușit, atunci în locul lor au fost iluziile de restaurare, care sunt foarte asemănătoare din punct de vedere psihologic cu ele. Orientarea spirituală a tineretului emigrant este inițial și fundamental restauraționistă, este cauzată de o reacție împotriva revoluției, trăită ca groază și rău. Acest subsol spiritual se simte în spatele întregii varietăți de direcții și curente, acoperite cu alte motive. Când acționezi printre tinerii emigrați, nu poți decât să fii conștient că acționezi în mijlocul unei retrageri. Acum folosesc acest termen nu în vechiul sens politic, ci în sens psihologic și spiritual. Vechea împărțire a direcțiilor politice în „dreapta” și „stânga” și-a pierdut orice sens și acum nu mă interesează deloc. Dar există o formare reacționară a sufletului, în care afectul de frică și frică, frica de creativitate și libertate, joacă întotdeauna rolul dominant. Acest tip de formare mentală dă inevitabil naștere la o serie întreagă de iluzii și fantome. Este important în primul rând să stabilim că și sufletul reacționar își stabilește incorect atitudinea față de trecut, prezent și viitor, precum și sufletul revoluționar. Un trecut iluzoriu și un viitor iluzoriu sunt în mod egal în fața ambelor suflete. Este întotdeauna neputința de a face față problemei timpului, problema de bază a vieții umane, neputința

atingeți integralitatea și completitudinea spirituală printr-un apel la eternitate, o căutare falsă a eternității în trecut sau viitor, în părți rupte de timp.
III.-
intelectualitatea rusă a secolului al XIX-lea. se simțea ruptă de prezent și visa cu pasiune viitorul. O astfel de antipatie pentru prezent, o astfel de izolare de el și rebeliune împotriva lui, pe care le vedem în istoria conștiinței ruse a secolului trecut, nu era cunoscută de niciun popor din Europa de Vest. Aceasta este, în mod caracteristic, apostazia rusească și rătăcirea spiritului. A dat un fel de libertate și îndrăzneală, este opusul oricărui filistinism. Dar o astfel de concentrare exclusivă asupra viitorului a creat o serie de iluzii, iluzii revoluționare. Înseamnă transferul binelui etern și al adevărului etern în acel fragment de timp, care se numește viitor. Generația modernă de tineret, zdrobită de revoluție, își întoarce

orientarea spirituală. Este de asemenea și chiar mai despărțită de prezent decât generațiile secolului al XIX-lea, dar nu visează la viitor, ci la trecut. Trecutul este adesea prezentat tinerilor emigrați ca o epocă de aur. Unii idealizează Rusia imperială, alții Rusia pre-petrină și Moscova, alții Rusia tătară. Natura unui vis este de așa natură încât poate fi îndreptat în egală măsură către viitor și trecut. Dar atât idealizarea aruncătoare a trecutului, cât și idealizarea visătoare a viitorului sunt la fel de eronate și dau naștere la iluzii. Căci împărăția lui Dumnezeu, împărăția dreptății, viața perfectă nu poate fi găsită nici în trecut, nici în viitor, nici în

în picioare, dar numai în cele veșnice. Și numai apelul la etern și la voință, îndreptat spre realizarea eternului în fiecare clipă a vieții, eliberează de iluzii și fantome, îi face pe oameni adevărați realiști. Tinerețea modernă se caracterizează printr-o atitudine visătoare față de vechea Rusie, o dragoste deosebită pentru acea Rusia, pe care nu au văzut-o și nu o vor vedea niciodată. Cei mai dezinteresați tineri, tăiați de toate interesele, au o atitudine romantică față de vechiul sistem, un sentiment de fidelitate cavalerească față de ceea ce pare sacru. Tinerii emigranți din Rusia trebuie să trăiască într- un mod de viață ruinat și dispersat, printre popoare străine de ea. Și în sufletul ei se naște ușor iluzia că în trecut viața a fost întreagă, sfințită și sfântă. Că în trecut, înainte de catastrofa revoluționară, viața era mai sănătoasă și mai sfințită decât în zilele noastre, acest lucru este incontestabil. Dar trebuie amintit că timp de două sute de ani Rusia post-petrină trecea printr-o perioadă critică, nu organică. Stilul lui Domostroy a fost distrus progresiv. Nobilimea rusă și inteligența rusă, întregul nostru strat cultural, au experimentat o influență occidentală atât de puternică, încât nu se putea vorbi de un stil întreg și unitar de viață consacrată. Dar chiar și în Rus'ul pre-petrin mai integral și mai organic, unde viața în toate era determinată și sfințită de Biserică, au existat epoci tulburi și schismă religioasă. A căuta în trecut integritatea organică ideală a vieții consacrate este întotdeauna o iluzie, distrusă de știința istorică obiectivă. În trecut au fost multe lucruri eterne, frumoase și bune și nu există nimic mai ignobil decât negarea revoluționară a tot ceea ce a trecut. Dar în trecut au existat și multe lucruri temporare și perisabile, urâte și neplăcute.

Iluzia de bază a unei atitudini visătoare și idealizante față de trecut dă naștere la o serie întreagă de iluzii private. Aceasta este, în primul rând, iluzia foarte puternică a monarhiei sacre și a autorității sacre. Mântuirea Rusiei este văzută în restabilirea puterii monarhice sacre. Doar puterea bazată pe Biserică, și nu pe fluctuațiile elementelor lumii, pare să fie puternică și autoritară. Și multora li se pare că monarhia rusă din trecut a realizat de fapt idealul autocrației sacre, teocratice. Dar aceasta este o iluzie. Chiar și L. Tikhomirov, principalul nostru teoretician al autocrației consacrate religios, este nevoit să admită că autocrația reală nu a existat niciodată în Rusia, așa cum nu a existat niciodată în Bizanț, că absolutismul a predominat la noi, care este fundamental diferit de autocrație. Este imposibil de negat că monarhia a jucat un rol pozitiv imens în istoria Rusiei. Pot exista dispute despre dacă 4TÓ în viitorul apropiat pentru Rusia este mai oportun și mai plauzibil, o monarhie sau

o republică. Dar pentru o parte semnificativă a emigrației, atât tineri cât și bătrâni, monarhia se naște acum din ura față de utopia actuală a unei ordini sociale perfecte. Ea joacă același rol pe care l-a jucat socialismul de-a lungul secolului al XIX-lea, care era și utopia unei ordini sociale perfecte. Nu numai socialiștii în sensul exact al cuvântului, ci și liberalii s-au închinat în fața idealului socialismului din țara noastră, dar numai că nu s-au considerat demni să slujească la punerea în aplicare a unei idei atât de grozave care a cerut sacrificiu și eroism. Nu am avut niciodată un liberalism independent. Liberalul era un om care spunea că socialismul, desigur, este mai presus de toate, dar avea soție, copii și nu avea tăria de caracter să dea totul de dragul

ascensiunea socialismului. Acum un astfel de ideal de primul fel este monarhia, în timp ce republica este un ideal de al doilea fel. Și mă tem că asta se poate întâmpla: de o sută de ani în sistemul monarhic visăm la socialism, acum de o sută de ani în sistemul socialist vom visa la o monarhie. Sentimentul național, pe care revoluția l-a adus la mare tensiune, este inevitabil asociat cu monarhia și capătă astfel o semnificație subordonată. Dacă o persoană vrea să iubească doar Rusia monarhică, atunci dragostea pentru Rusia și poporul rus nu este primară și dominantă pentru el, el este condus de dragostea pentru stat și forma de stat, și nu pentru pământul său și poporul său.
Se naște o altă iluzie, iluzia unei Ortodoxii statice, înghețate, în cele din urmă revelate și pe deplin desăvârșite. Această iluzie este foarte puternică și domină cel mai mult sufletele tinerilor. Dar se bazează pe necunoașterea istoriei Bisericii și a creștinismului, pe incapacitatea de a distinge între etern și temporal, divin și uman. Această iluzie istorică duce la negarea posibilității unui proces creator de dezvoltare în cadrul Bisericii, în cadrul Ortodoxiei. Singura sarcină pare să fie obișnuirea cu Ortodoxia, convertirea finală la Biserică, dar în cadrul Bisericii, în cadrul Ortodoxiei însăși, nu se stabilesc sarcini creatoare, nu se concepe mișcare. Omul intră în ordine absolută și odihnă absolută. Există o mișcare spre Biserică, dar nu există mișcare în Biserică. Aceasta este, în esență, înțelegerea monofizită a Bisericii, negarea caracterului ei divino-uman, din care decurge inevitabil activitatea umană. Fiecare mișcare religioasă creatoare din cadrul Bisericii și al

Ortodoxia este înspăimântătoare ca o încălcare a tradiției, ca o distrugere a ordinii și păcii eterne, ca o posibilitate de erezie. De aceasta se leagă iluzia autorității absolute a ierarhiei, care pare să primească cele mai puternice lovituri din lupta ecleziastică modernă, când cei mai înalți ierarhi ai Bisericii se neagă reciproc și afirmă contrariul. Necesitatea de a se baza pe autoritatea absolută a ierarhiei este de natură complet psihologică, emoțională și nu are o justificare dogmatică obiectivă în mintea Bisericii Ortodoxe. Nevoia de a te baza pe autoritatea externă în orice și de a căuta această autoritate este un produs al oboselii și al fricii, al fricii de povara libertății de alegere, al responsabilității personale, al nevoii de a decide singur ceva. Aceasta este ceea ce a fost ingenios prevăzut de Dostoievski și exprimat în Legenda Marelui Inchizitor. Creștinismul în Legenda lui Dostoievski este libertatea spiritului, impunerea asupra poverii și greutăților libertății de alegere, consimțământul la suferință în numele libertății. Chiar și tinerii de astăzi, care îl

onorează și îl iubesc pe Dostoievski, se pare că nu se adâncesc în ideea de bază a întregii opere a lui Dostoievski. Altfel, nu s-ar fi luat de partea Marelui Inchizitor. Ea ar înțelege că libertatea nu este o revendicare și un drept, autodizolvarea și automulțumirea unei persoane, ci este o mare responsabilitate, o povară și o povară pusă asupra unei persoane de către Dumnezeu. Nu omul cere libertate de la Dumnezeu, ci Dumnezeu cere libertate de la om și îl acceptă doar ca liber. Libertatea nu este un lucru ușor, libertatea este cel mai dificil lucru, necesitând mari sacrificii din partea unei persoane, mare activitate interioară a spiritului. Ușoară este viața de autoritate, viața de constrângere. Marele Inchizitor vrea să aranjeze oamenilor o viață plăcută și ușoară de copii și haine.

Îl prețuiește pe Hristos prin faptul că nu i-a iubit suficient de oameni, cerând libertate de la ei.

IV.

Noile tendințe în rândul tinerilor nu vor să fie restauraționiste, ei se consideră post-revoluționari și își definesc atitudinea față de Rusia interioară și revoluție într-un mod diferit. Cea mai vitală parte a tineretului este eliberarea de psihologia proastă a emigranților și vrea să asimileze consecințele sociale ale revoluției, combinându-le cu începuturile Bisericii și ale statului național, care erau străine foștilor căutători de adevăr social. . Acest tip de tendință mi se pare în esență corectă și demnă de simpatie. Dar nici tinerii care devin mai sensibili la motivele adevărului social nu au o perspectivă istorică adevărată. Aceste noi și mai vii curente post-revoluționare apar în rândul tinerilor, al căror suflet a fost definit inițial ca reacționar în raport cu revoluția și tot ceea ce a dus la ea, și restauraționist. Asimilarea de către un astfel de suflet a rezultatelor sociale ale revoluției este un proces foarte complex și dureros. Nu îi va fi ușor să se apropie de sufletul muncitorului. Vedem că tinerii, care acceptă să introducă adevărul social în viziunea lor asupra lumii și în programul lor, tratează cu dușmănie și chiar cu ură față de inteligența rusă de stânga, care de o sută de ani luptă pentru adevărul social și și-a dedicat toată viața. la el. În numele adevărului social și al dreptății, în numele binelui poporului muncitor, această intelectualitate a sacrificat totul, s-a dus la muncă silnică și spânzurătoare, a acceptat să devină proastă și limpede mintal până la mărturisirea celui mai mizerabil materialist.

la învățăturile cerului, ea a renunțat la frumusețe, la bucuriile vieții personale pe pământ și la speranța vieții veșnice. Chiar și speranțele religioase pentru viața veșnică i s-au părut contrare căutării adevărului social. A fost caracterizată de un fel de asceză, din asceză a negat credința religioasă. Acesta este un fenomen religios, necunoscut Occidentului și care necesită mai mult studiu. Dar în el orientarea religioasă a sufletului a fost pervertită și schilodă. Ei s-au închinat unui idol în loc de Dumnezeul cel viu. În cei douăzeci de ani ai vieții mele, am dedicat multă energie criticii la adresa intelectualității ruse, respingerii viziunii sale false asupra lumii și nu aparțin tipului ei spiritual. Dar acum simt în mod deosebit nevoia de dreptate. Moșiile noastre de pământ, care acum sunt înclinate spre idealizare spre deosebire de inteligență, fără pământ și fără moșii, nu au căutat niciodată adevărul social. Nici o moșie clericală atât de

puternică, nici moșia comerciantului și mic-burghez, nici birocrația nu o căutau. Doar o parte selectă a nobilimii ruse, adică clasa cea mai interesată de neadevărul social, s-a dedicat căutării adevărului social, în primul rând luptei împotriva iobăgiei. De la Radișciov, care a spus: „Sufletul meu a fost rănit de suferința umană”, și prin aceasta a deschis istoria inteligenței ruse, prin decembriști către conducătorii eliberării țăranilor și nobililor pocăiți, cea mai bună parte a nobilimea noastră era gata să se dedice slujirii adevărului și dreptății sociale. Deși o căuta, deși nu a găsit-o, intelectualul de pe tron Alexandru I. Herzen, Bakunin, Krapotkin, L. Tolstoi aparțineau stratului cel mai înalt al nobilimii ruse. Pe această cale, nobilimea și-a pierdut caracterul de clasă și s-a transformat în inteligență.

Stratul cultural al nobilimii noastre a creat o mare literatură rusă, care a șocat lumea cu motivele ei de compasiune, dragostea de oameni și oameni, dragostea pentru adevăr și simpatia pentru cei asupriți și asupriți. Dar nu aceste aspecte ale nobilimii ruse și ale literaturii ruse îi atrag astăzi pe tineri. Ea este mult mai receptivă la motivele priceperii militare și serviciului public. I Nikolai Rostov este mai aproape de ea decât Pierre Bezukhov și prințul Andrei Bolkonsky. Reprezentanții tendințelor moderne, dornici să recunoască rezultatele sociale ale revoluției și dorința ca adevărul social să facă unul dintre sloganurile lor, au fost inițial indiferenți față de aceste motive și nu s-au străduit pentru niciun adevăr social. Nu văd că eurasiaticii în geneza lor spirituală și socială au fost interesați de chestiunea socială și au avut un interes independent în implementarea justiției sociale. Același lucru trebuie spus despre Tinerii Ruși. Cu rare excepții, reprezentanții acestor tendințe, care sunt gata să meargă cu Komsomol, își determină atitudinea față de consecințele sociale ale revoluției și față de adevărul social numai din considerente tactice. O parte a tinerilor și-a dat seama că singura cale de a pune capăt revoluției era recunoașterea și acceptarea rezultatelor ei sociale semnificative, că nu era nimic de făcut, că era necesar să-și armonizeze lozincile cu masele muncitoare și țărănești, care nu vor ceda. la poziţia pe care o câştigaseră. În același timp, nu problema socială, nu problema organizării muncii, ci problema câștigării puterii este cea care continuă să stea în centru. Tendințele tinere converg atât cu bolșevismul, cât și cu vechea emigrație, în sensul că cel mai important lucru este cucerirea și întărirea puterii de stat. În mintea comunicaţiilor ruseşti

vistov problema organizării și protecției puterii a umbrit în cele din urmă problema adevărului social, problema organizării muncii. Același lucru trebuie spus despre toate direcțiile emigrate, care, în primul rând, doresc să restabilească puterea și caută modalități de a o întări într-un mod posibil. Nimeni nu este interesat de esența adevărului social, patosul adevărului social este compromis de revoluția comunistă chiar și în ochii comuniștilor înșiși. Și fără patos, fără un impuls spiritual direct, nimic nu poate fi creat. Acceptarea tactică a platformei muncitorilor și țăranilor este un lucru complet inutil și inutil.
În altă privință, tinerii de astăzi sunt ingrați și nu au memorie. Rezultatele mișcării emancipatoare din anii 60 și 70 au fost folosite și de acele generații ulterioare, care îi sunt ostile și o defăimează

mereu. Aceasta este, până la urmă, o întâmplare obișnuită în istorie, deoarece ingratitudinea este o proprietate umană de bază, care este de obicei recunoscută nu ca un păcat, ci ca o virtute. În mișcarea de emancipare a femeilor din anii 60 și 70 au fost multe lucruri urâte, comice și negative care au provocat o reacție spirituală justă împotriva lor. Dar a obținut rezultate care sunt acceptate de noi toți. Toată lumea trăiește acum mai mult după Cernîșevski decât după Domostroy. Mișcarea Creștină a Tineretului Rus în exil, cu participarea activă a fetelor, ar fi fost imposibilă dacă nu ar fi fost Cernîșevski. Cercuri de tineri și fete tinere, marea lor libertate de comunicare, absența convențiilor și constrângerilor externe, educația superioară a fetelor și ocupația lor în medicină - toate acestea sunt posibile numai după mișcarea emancipatoare a nihilismului rus. Acest gen de fenomen al nostru

timpul sugerează un Domostroy stricat. Tinerii nu mai pot trăi după Domostroi și nu trăiesc, chiar dacă recunosc abstract adevărul ei etern. Moralitatea lui Domostroy nu este morală creștină veșnică, este moralitate temporară și trecătoare. "Ce să fac?" Cernîșevski, cartea, artistic mediocră, lipsită de gust și elementară, reprezintă într-un anumit sens un nivel mai înalt de conștiință morală decât Domostroy. Aceasta este o carte foarte moralizantă, virtuoasă, ascetică în felul ei, calomniată moral. Nimeni nu l-a citit de mult timp și nu este nevoie să-l citească - cineva poate deveni interesat de el doar din punct de vedere istoric. Dar majoritatea dorințelor lui Cernîșevski au devenit de mult proprietatea conștiinței morale și publice și chiar lovește cu minimalismul cerințelor sale. Cui se teme acum de ideea unor ateliere de cusut cooperant? Buharev, unul dintre cei mai remarcabili teologi ruși ai secolului al XIX-lea, a spus foarte mult „Ce este de făcut?”. din punct de vedere moral-creştin. Vorbesc despre toate acestea pentru că tineretul modern, neavând perspectivă istorică, nu înțelege în ce măsură propria viață depinde de mișcarea de eliberare din secolul trecut, care a distrus despotismul familiei, prejudecățile cotidiene și de clasă care îi împiedicau pe oameni să s-au cucerit mișcarea și respirația liberă, drepturile sentimentelor intime ale omului, s-a cerut veridicitatea și au fost expuse și aruncate de pe piedestal minciunile condiționate și ipocrizia în relațiile umane. Iar iubitorii moderni și căutătorii de autoritate absolută în orice vor, de asemenea, să respire și să se miște liber, de asemenea, nu vor tolera ca viața lor să fie paralizată de convenții fără sens, prejudecăți și instincte meschine. Acestea-

nimeni nu neagă acum drepturile fetelor la studii superioare, la profesia de medic, dar în trecut acest lucru a fost câștigat cu cea mai mare dificultate de o mișcare care acum este dezgustătoare. Tineretul creștin, acum grupându-se în jurul Montparnasse, a profitat din plin de Cernîșevski și de asociații săi și a putut să-i atârne portretul în sala lor de întruniri. Așa că creștinismul a intrat cândva în istoria lumii, profitând din plin de rezultatele culturii antice păgâne, fără de care profesorii Bisericii nu și-ar fi putut crea învățăturile teologice. Renașterea creștină din Rusia va profita, desigur, de mișcările de eliberare socială din secolul al XIX-lea. Aceasta este legea vieții, care operează fără a fi conștientă de ea.
ÎN.

Sursa tuturor iluziilor și utopiilor constă întotdeauna în absolutizarea relativului. Când lucrurilor relative și trecătoare li se atribuie o valoare absolută și nepieritoare, intotdeauna se nasc iluziile, realismul adevărat în raport cu viața dispare mereu. Toate formele de stat și sociale ale comunității umane sunt relative și trecătoare, aparțin timpului istoric și se află într-o stare de variabilitate, fluiditate, proces de dezvoltare. O anumită formă de putere și economie de stat este bună pentru un timp și loc, dar rea pentru altul. Monarhia sau proprietatea privată nu sunt, de asemenea, principii absolute și permanente ale vieții comunitare, precum o republică democratică sau o hotărâre socialistă.

ou. Absolutul și durabil sunt doar fundamentele spirituale, religioase și morale ale comunității umane, dar nu și formele politice sau sociale. Este aceeași minciună și iluzie să privim monarhia ca forma absolută a statului, ca și să privim republica ca atare. Formele monarhiei sau republicii au un sens subordonat și temporar. Natura statului în sine este relativă. Statul se referă la mijloace, nu la scopurile vieții umane. O viață perfectă ar însemna ofilirea statului. Utopia statalității monarhice absolică lucrurile relative legate de mijloacele tranzitorii de viață la fel de mult ca utopia societății socialiste. Din reacție împotriva comunismului în emigrare, ei încep să acorde o importanță absolută formelor de proprietate privată și chiar economiei capitaliste, care este atât de clar trecătoare din punct de vedere istoric. Exact în același mod, socialiștii consideră economia socialistă ca fiind forma absolută, singura justă și adecvată. Iluziile unei forme absolute de putere de stat sunt cu atât mai ciudate cu cât tocmai epoca noastră este cea care favorizează expunerea acelei exagerări nerezonabile a politicii și puterii de stat, care a fost caracteristică istoriei moderne. Este epoca noastră catastrofală care duce la realizarea primatului absolut al spiritualului asupra tuturor formelor exterioare ale comunității umane. Europa și-a pierdut deja încrederea în valoarea salvatoare a democrațiilor parlamentare, monarhiilor sau formelor socialiste de societate. Totul este decis de puterea reală și de calitățile reale ale oamenilor, în primul rând de puterea spirituală, iar apoi de puterea economică și de muncă. Momentul economico-social apartine si el primatul asupra momentului statal-politic. Asta e

trecerea la realismul social, eliberarea de iluzii.

Un astfel de transfer al centrului de greutate la începuturile spirituale ale vieții oferă orientarea și direcția corectă a vieții. Doar în viața spirituală poate fi găsit absolutul. Ea nu poate fi găsită în viața socială externă, în stat. Și tocmai întoarcerea către viața spirituală, ca viață absolută și nepieritoare, duce la realismul social, la eliberarea de iluzii și utopii, la viziunea adevărată, la tot ce-și găsește locul, nimic exagerat. Doar trecerea la o nouă spiritualitate și profunzime interioară ne va face adevărați realiști în viața socială, eliberați de visele rele, capabili de construcție reală și de a introduce efectiv eternul în temporal. Toate formele vieții umane sunt relative și trecătoare, ne aparținând eternității. Cel mai istoric stil al Ortodoxiei este, de asemenea, relativ și trecător. Ea aparține timpului istoric. Numai ignoranța istoriei poate duce la iluzia că Ortodoxia a avut întotdeauna un stil. Ortodoxia în

destinul său istoric a avut deja mai multe stiluri și poate avea mai multe. Stilul Ortodoxiei din epoca Constantiniană este foarte diferit de stilul Ortodoxiei din epoca pre-konstantiniana. Stilul epocii creștine timpurii diferă de epoca sinodurilor ecumenice și a marilor învățători ai Bisericii. Stilul ortodoxiei ruse din epoca petrină este foarte diferit de stilul ortodoxiei ruse din epoca pre-petrină. Iar cei care cred în stilul etern al Ortodoxiei îl iau de obicei ca absolut, stilul unei anumite epoci, cel mai adesea epoca imediat anterioară. Viața Bisericii este una divino-umană

procesul și latura umană a Bisericii este schimbătoare, supusă procesului de dezvoltare, trebuie să existe creativitate veșnică în ea. Spiritul nu poate fi legat de forme finite și trecătoare, este de natură dinamică și se confruntă mereu cu noi sarcini creative. Absolutizarea relativului, atașarea spiritului infinit de forme finite, este un proces de rafinare spirituală, de stingere a spiritului. Dinamismul creștin este singura înțelegere adevărată a vieții spirituale și o atitudine adevărată față de sarcinile vieții.
După decăderea și prăbușirea revoluționară a vechiului sistem, a vechiului mod de viață, atitudinea față de acesta devine nu chiar organică, ci visător-estetică sau utilitarist-politică. Trecutul care a trecut în eternitate are un farmec excepțional asupra sufletului nostru. Suntem vrăjiți de frumusețea trecutului. Realizăm un act creativ de transformare estetică în raport cu trecutul. Memoria noastră estetică transfiguratoare face o selecție în trecut a ceea ce a fost valoros, rămas, demn de viața veșnică. Urâtul, perisabilul, lipsit de valoare în trecut, prea des cade din memorie și din dragoste. Transformarea estetică spune despre trecut deloc ceea ce spune știința istorică rece și obiectivă. Moșiile vechi, monumentele și ruinele, portretele vechi, cărțile și scrisorile, legendele și amintirile vechi sunt pline de farmec și farmec. Prin ele nu se percepe deloc trecutul, ceea ce a fost real, prozaic cândva. Amintirile trecutului nu sunt deloc ceea ce au însemnat pentru contemporani. Între noi și trecut se află farmecul transformării estetice, selecția eternului și a frumosului, uitarea perisabilului și a urâtului. Există antichitate

prezent, nu în trecut. Relația cu trecutul este artă, artă și în ea se dezvăluie o realitate cu totul specială, poate mai mare decât cea care a fost cu adevărat. Pentru „prezentul” meu există mare farmec, frumusețe, farmec în „trecutul” nobilimii rusești, moșii nobiliare, viață nobiliară. Dar știu că aceasta este frumusețea selecției și transformării estetice. Încercați să restabiliți iobăgie, privilegiile nobile, prejudecățile nobile, iar farmecul va dispărea imediat, nedreptatea și urâțenia trecutului real vor apărea. Pentru a păstra frumusețea și farmecul trecutului, pentru a o perpetua, este tocmai necesar să nu-l restabiliți. Trecutul intră în eternitate, devine o realizare a eternității atunci când nu este restaurat, nu este restaurat la realitatea sa anterioară mixtă, când este transformat estetic și nu numai estetic, ci și spiritual, spiritualizat prin supraviețuirea doar a elementelor eterne din el. , când severitatea materiei aspre care era în ea este învinsă . Acesta este marele paradox al timpului. Și trebuie înțeles de cei care idealizează trecutul pentru restaurarea lui. Ei sunt cei care împiedică introducerea trecutului în eternitate, legitimând în el ceea ce este perisabil și temporalul. O

atitudine politic utilitară și egoistă față de trecut este o respingere a acestuia din veșnicie, este o mutilare a lui, o selecție a celor rele din trecut. Nici o singură persoană din „prezentul” nu poate trăi organic după viața „trecutului”, această viață nu va fi niciodată pentru el ceea ce a fost pentru oamenii din trecut. El își poate determina atitudinea față de trecut fie transformându-l estetic și spiritual și apoi selectând frumosul și eternul din el, fie restabilindu-l politic și apoi selectând răul și perisabilul din el.

VI.
Nu este nimic mai greu decât a stabili corelația potrivită între spiritual și lumesc, natural-istoric, între Biserică și stat, societate, cultură, între etern și temporal. Acest raport adecvat este încălcat constant de ambele părți de reacțiile spirituale ale oamenilor, emoțiile, pasiunile, temerile, interesele lor. Iar cei care susțin predominanța absolută a Bisericii introduc adesea în înțelegerea lor asupra Bisericii puterea relativului istoric, agățat în trecut de lucruri prea lumești, de deșertăciunea lumească, de împărăția lui Cezar. Este o greșeală să credem că secularizarea Bisericii vine doar dintr-o cultură umanistă și o comunitate umanistă. Nu mai puțin provine dintr-un stat autoritar, dintr-o poftă ierarhică de putere. Pretențiile umane s-au exprimat în Biserică în moduri diferite și au distorsionat viața bisericească din cauza intereselor umane. Împărăția lui Cezar a lăsat un sigiliu fatal asupra istoriei Bisericii din trecut și a denaturat chiar și formularea dogmelor creștine. Și acum multora li se pare că apără inviolabilitatea principiului bisericesc și sunt credincioși tradiției bisericești, în timp ce păzesc tradițiile vechii împărății a Cezarului, care a denaturat viața Bisericii și a înrobit Biserica. Este nevoie de mare sobrietate spirituală, detașare și vedere pentru a vedea dimensiunile revoluției care a avut loc și în ea pentru a distinge între spiritual și lumesc. Este necesar să depășim noile iluzii ale tinereții pentru a vedea consecințele inevitabile ale revoluției și a realiza pe deplin intrarea într-o nouă epocă istorică. Tineretul emigrant, mai devreme sau mai târziu, va trebui să se întâlnească cu Rusia postrevoluționară, afară

pe care s-a format, a trăit și a determinat atitudinea sa visătoare și adesea iluzionistă față de Rusia prerevoluționară. Ea se va întâlni cu o nouă pătură socială de muncitori și țărani, care a devenit o forță istorică activă. În acest strat ea va întâlni o curiozitate și o agitație care îi sunt străine. Nu îi va fi ușor să-și apere convingerile. Biserica Ortodoxă din Rusia se confruntă cu noi provocări. Atitudinea Bisericii față de stat s-a schimbat radical, Biserica trebuie să acționeze într-un mediu social nou și să aibă o nouă bază socială. Tinerii emigranți nu înțeleg întotdeauna această schimbare a poziției Bisericii și uneori sunt gata să-și impună noile iluzii asupra Bisericii, crezând sincer că, făcând aceasta, rămân fideli tradiției bisericești. Afectul de groază de la revoluție poate împiedica tinerii emigrați să se întâlnească cu tânăra Rusia născută în revoluție. Și poate fi foarte tragic. Poate cel mai mult, tinerii au nevoie să se elibereze de frica patologică, de groaza străveche care apare în forme din ce în ce mai noi. Adevărata cale spirituală constă în faptul că frica de lume, frica de oameni, frica de rău sunt învinse de frica de Dumnezeu, iar frica de Dumnezeu este alungată de iubirea

desăvârșită. Afectul fricii împiedică mișcarea creatoare. Ei vorbesc despre Mișcarea Studențească Creștină. Dar mișcarea nu poate fi decât creativă. Mișcarea non-creativă este o contradictio in adjecto. Doar mișcarea creativă este rodnică și vitală. Chiar și mișcarea reacționară conține creativitate. Nu mișcarea creatoare este fără viață și moartă, ea aduce cu ea plictiseală, care nu va fi mai bună pentru că este evlavioasă. Absența unui temperament creativ este cel mai mare rău al oricărei mișcări în viață.

În cadrul Bisericii sunt stabilite sarcini creative uriașe, sarcini teologico-gnostice, apologetice, culturale, sociale. Și nu este vorba despre mișcările Bisericii, ci despre mișcarea în Biserică. Mulți oameni cred că nu poate exista mișcare în interiorul Bisericii, ci doar mișcarea către ea este posibilă, în timp ce un calm neclintit, înghețat, începe spre Biserica însăși. Aceasta este o iluzie dăunătoare care trebuie depășită. Motivele bisericești și naționale trebuie întărite în sufletele tinerilor. În asta are mai multă dreptate decât generațiile anterioare. Dar, afirmând primatul absolut al vieții spirituale ca început al eternului, este necesar să se transforme creativ istoria, societatea, cultura și gândirea din interiorul vieții spirituale. Numai atunci va exista o mișcare a vieții, iar viața spirituală însăși nu se va transforma în plictiseală pioasă. Mișcarea spirituală creatoare va fi fidelă celor mai bune tradiții ale gândirii religioase rusești din secolul al XIX-lea. Întoarcerea spirituală a tinerilor în patria lor va însemna că credința în marea misiune a Rusiei și a poporului rus a rămas neclintită de revoluție. Atunci numai o mișcare religioasă poate avea puterea și capacitatea de a transforma viața.
Nikolai Berdiaev.

GÂNDIRE ŞTIINŢIFICĂ „MITICĂ” ŞI MODERNĂ.
Omul primitiv este inerent înțelegerii lumii și chiar percepției lumii, ceea ce poate fi numit mitic. Cercetările moderne, printre care primul loc revine lucrărilor prof. Levy-Bruhl, au arătat că acest tip de viziune asupra lumii are o structură sistematică particulară, ale cărei principii generale se repetă în mod egal în viziunea asupra lumii a popoarelor primitive, a tuturor timpurilor și a tuturor raselor, indiferent dacă sunt negrii din Africa Centrală sau indienii din pădurile din Brazilia sau vechii hinduși din Asia. Multe trăsături esențiale ale acestei viziuni „mitice” asupra lumii (voi încerca să definesc acest termen mai târziu) sunt, de asemenea, inerente percepției artistice asupra lumii, exprimate în poezie și alte tipuri de artă din toate timpurile și popoarele, atât primitive, cât și înalt. cultivat.
În cele din urmă, înțelegerea religioasă a lumii, nu numai primitivă, ci și foarte cultivată, exprimându-și conținutul în concepte rafinate dezvoltate filozofic (de exemplu, creștină), păstrează multe trăsături inerente gândirii mistice despre lume.
Prin urmare, este clar că acest tip de înțelegere a lumii și percepție a lumii nu este un fenomen accidental, trecător: este adânc înrădăcinat în esență.

spiritul uman și își satisface cele mai importante nevoi.

Prin urmare, ideea lui Cassirer, realizată de el în cartea „Philosophie der symbolischen Formen” (1925), de a investiga gândirea mitică în același mod în care Kant în „Critica rațiunii pure” a studiat gândirea „empirico-științifică” este foarte oportună și valoroasă. Această sarcină, spune Cassirer, este de a găsi structura gândirii mitice, de a găsi un sistem al categoriilor și principiilor sale și de a-l reduce la un singur principiu spiritual (p. 16). Cassirer vrea să găsească misticul a priori. În același timp, își propune să evite două extreme: metafizica, adică încercările de a da o justificare transcendentă categoriilor mitice (metoda lui Schelling în „Filosofia mitologiei”) și psihologismul, adică încercările de a deriva structura gândirii mitice. din fundamente empirice (metoda pozitivismului, pag. 18).
Sarcina stabilită de Cassirer este extrem de semnificativă, dacă ținem cont de faptul că multe elemente ale viziunii mitice asupra lumii sunt păstrate la cele mai înalte niveluri ale culturii - în artă, religie și filozofie. Abordând tema pusă de Cassirer, se așteaptă ca acesta să descopere un sistem de categorii, net diferit de sistemul de categorii al gândirii științifice, dar nu mai puțin satisfăcător pentru funcțiile importante ale spiritului. De aici, mai departe, ar trebui să apară problema, cum este posibil să coexiste într-o singură conștiință, într-o singură viață spirituală, a două sisteme diferite de categorii, două sisteme de forme a priori, fiecare dintre ele satisfacând diferitele funcții ale spiritului? în felul său. O soluție satisfăcătoare la această întrebare poate fi găsită doar prin descoperirea unei metode de reconciliere, de acord

dintre aceste două sisteme de categorii, întrucât este imposibil să admitem un dublu adevăr, este de neconceput ca două sisteme de categorii care sunt ireductibil contradictorii unul cu celălalt să fie ambele folosite de minte și ambele să fie un instrument valoros pentru funcțiile valoroase ale spiritul.
Numai un om de știință care este capabil să se obișnuiască în mod convenabil cu sistemul de înțelegere a lumii mitice și, ulterior, să-l analizeze fără prejudecăți, fără a forța sau a denatura subiectul cercetării sale, poate efectua o astfel de muncă. De la un astfel de om de știință se cere să dea o perspectivă asupra conceptelor sistemului de categorii care stă la baza gândirii mitice, dar nu este realizată de această gândire în sine.
Poate idealismul transcendental să îndeplinească această sarcină a unei descrieri exacte, care, în ciuda naturii sale sistematice, ar fi tocmai o descriere, și nu o transformare a unui obiect? Pentru a fi conștienți de acest lucru, să ne întoarcem la Cassirer. La începutul cărții Die Philosophie der symbolischen Formen, el înfățișează frumos abordarea sa transcendent idealistă a problemei. Atât înțelegerea mistică, cât și științifică a lumii, spune el, nu găsește înaintea ei „obiectivitatea” materială (ObjectivitEt); ambele viziuni asupra lumii sunt o funcție de „obiectivizare” (Objectivierung, p. 19). Înțelegerea mitică a lumii este „un anumit tip de formare spirituală, nu întâmplătoare, dar necesară” (20). Înțelegerea mitică a lumii nu este „o reflectare (Abbild) a unei ființe date, ci un mod special tipic de construcție (des Bildenssebst), datorită căruia conștiința iese din simpla receptivitate (Rezeptivitet) a impresiei senzoriale și i se opune” (20). Spiritul se opune „lumii lucrurilor (des Sachwelt), care o îmbrățișează și o subjugă, propria sa lume independentă a imaginilor” (Bildwelt); împotriva forței

s zz

„impresii” (Eindruck), forța activă a „expresiei” iese treptat din ce în ce mai clar și mai conștient (Ausdruck, (32).
Deci, pentru Cassirer, ca și pentru un reprezentant tipic al idealismului transcendental, percepția mioică a lumii este o construcție a minții cunoscătoare. Dar construcția minții nu poate fi o ființă vie: este un produs mort. Între timp, percepția mistică este viziunea tuturor obiectelor vii, percepția activității dinamice pretutindeni, generând creativ evenimente și lucruri. A vedea o ființă vie în însăși acțiunea ei vie este posibil doar direct, intuitiv: fiecare copie, imagine, construcție nu mai este o ființă vie, ci un produs mort. Prin urmare, cel care este convins că vede o ființă vie, activă, este inconștient înclinat să-și considere percepția în spiritul realismului naiv, adică într-adevăr, ca o percepție, ca un nume direct în mintea activității vii în sine în original. Această mentalitate este direct opusă spiritului idealismului transcendental: conform idealismului transcendental, percepția mistică este o construcție care își propune să construiască ceva care este inaccesibil construcției; pentru el, deci, mitul este cea mai profundă minciună, o întreprindere incurabil de contradictorie.
Există o corelație puternic diferită între spiritul idealismului transcendental și spiritul înțelegerii științifice moderne a lumii: înțelegerea științifică pozitivă a lumii găsește în compoziția lumii numai conținuturi pasive moarte și ordinea lor moartă asemănătoare legii. Acesta este exact ceea ce corespunde spiritului și înțelegerii idealismului transcendental. Prin urmare, soarta cercetărilor lui Cassirer este pecetluită: modernă

cercetarea științifică este un element legat de aceasta; dimpotrivă, viziunea mistică asupra lumii îi este străină, nu se poate obișnui, nu o poate simți și nu o poate accepta pentru o pură descriere sistematică. Printr-o ciudată ironie a sorții, el nu poate decât, în spiritul idealismului său transcendental, să ia ideile mitice despre lume ca date și să înceapă să le „contureze”, să le impună pecetea spiritului său; ca urmare, cunoașterea se obține nu despre înțelegerea mistică a lumii, așa cum este ea cu adevărat, ci. despre înțelegerea mistică a lumii, așa cum este construită de filosoful transcendental, este în consecință distorsionată de el.
În primul rând, Cassirer caracterizează viziunea mistică asupra lumii cu trăsături negative, din punctul de vedere a ceea ce nu are în comparație cu viziunea științifică asupra lumii. În înțelegerea mistică a lumii, spune Cassirer, nu există nicio distincție între „fundament” și „justificat”, nu există o limită între doar percepția „reprezentată” și „actuală”, între imagine și lucru, între vis și realitate, între dorință și împlinire, între viață și moarte.(48 p.); nu există diviziune în întreg și părți, nu există nici întreg, nici părți, deoarece în viziunea mitică partea acționează direct ca un întreg – principiul „pars pro toto” este o trăsătură caracteristică logicii primitive (66). . Toate conceptele de mai sus necesită analiză, adică o descompunere pur mentală, dar tocmai analiza este absentă în înțelegerea mitică a lumii (58).
În descrierea lui Cassirer, situația este ca și cum viziunea științifică asupra lumii ar avea un sistem mai bogat de categorii, ca

și cum viziunea mistică asupra lumii este săracă în comparație cu aceasta: de fapt, nu există concepte în ea 1)

niya, 2) întregul, 3) părți, 4) viață, 5) moarte etc. Cassirer, însă, îl pierde din vedere - și acest lucru este caracteristic idealismului transcendental, pentru care absența unui concept este absența unui concept. obiectul corespunzător, deoarece obiectul în sine este pentru el are conceptul - că diferența aici este într-adevăr doar în lipsa de analiză și recunoaștere. De fapt, lumea-acceptarea mistică și înțelegerea concretă a lumii au în orizontul conștiinței lor plenitudinea realității cu fundamentele și fundamentarea ei, cu întregurile și părțile ei, viața și moartea etc., dar recunoașterea acestor momente este validitatea și descompunerea mentală a acestora în direcția în care știința modernă o produce, mintea primitivă nu o produce. Cu alte cuvinte, aceste categorii sunt prezente în percepție, dar nu există o înțelegere a acestor categorii și, prin urmare, nu există o operațiune conștientă, liberă cu ele. Dacă înțelegerea mistică a lumii este săracă, atunci sărăcia ei nu este în principal, nu în reducerea numărului de categorii, ci în secundar - în nerecunoașterea lor, în incapacitatea de a le separa mental unele de altele. Făcând această izolare mentală, adică făcând o analiză, mintea umană poate, sub influența unor premise false, să respingă anumite categorii, sau chiar să se limiteze astfel încât să devină în cele din urmă complet oarbă față de ele și să le înlocuiască cu construcțiile sale care distorsionează. lor; atunci are loc o reală sărăcire a gândirii, o pierdere a vederii unor principii de bază ale ființei. Sarcina noastră în viitor este să ne dăm seama dacă acest dezastru nu a avut loc tocmai în gândirea științifică modernă.
Să revenim însă la înțelegerea mistică a lumii și să arătăm printr-un singur exemplu că Cassirer greșește în raport cu el, și anume

- ia lipsa analizei pentru absenta unei categorii. Cassirer spune că înțelegerea mistică a lumii este lipsită de categoria „idealului”; „ein rein Bedeutungsmassiges” (pur semantic) se transformă într-un material, existențial (seinsartiges) (51). Aceasta este principala trăsătură remarcată și subliniată de Cassirer în înțelegerea mistică a lumii: totul în această înțelegere a lumii, spune el, este conceput ca un lucru (dinglich), sau, el își modifică caracteristica, ca substanțial, sau ca un „dinglichsubstantiell”. În același timp, prin substanță, Cassirer înseamnă „substart gata, înghețat” (fertiges, festes substrat, 72).
Ce transformă înțelegerea mistică a lumii în ființă material-substanțială? - Totul, răspunde Cassirer: melodia, casta, calitățile morale etc. sunt considerate „corpuri”; conform teologiei Vedelor, de exemplu, o soție infidelă conține în sine un „corp conjugal” (72). La fel, spune Cassirer, cauzalitatea este pentru știință un raport de gândire mediatoare, stând parcă „între” elemente separate, iar pentru mit este Ursache, primul lucru din care provin alte lucruri (71); aici puterea este gândită nu ca o relație dinamică (75), ci ca ceva real și substanțial (75), transferat de la o ființă la alta (de exemplu, de la un preot, conducător) uneori prin atingere (75). Limitarea acestei înțelegeri, spune Cassirer, se dezvăluie în „înțelegerea sa material-substanțială a acțiunii (des Wirkens, 70 p.), din care se obține următoarea ciudată contradicție: „fantezia mistică se străduiește să

reînvie și să anime, să spiritualizeze” totul și formă mitică de gândire care leagă toate calitățile și activitățile, toate stările

iar relaţia cu un substrat solid, duce la extrema opusă, şi anume, la un fel de „materializare” a conţinuturilor spirituale (72).
Această aparentă contradicție la care Cassirer ar fi trebuit să se gândească în mod special. De fapt, de regulă, în mintea persoanei care exprimă gândul, nu există nicio contradicție, contradicția apare mai întâi în mintea ascultătorului ca urmare a neînțelegerii, ca urmare a punerii în minte a unora dintre gândurile sale. a altei persoane. În acest caz, nu este greu de găsit o completare făcută de Cassirer și care introduce o contradicție în gândirea mitică. În mintea lui Cassirer, conceptul de substanță coincide cu conceptul de substrat, ca ființă finită, completă, de sine stătătoare, determinată (246), ca lucru pasiv; între timp, în realitate, principiul substanțial nu este o căptușeală moartă, ci un agent viu, purtător al puterii creatoare, sursa acțiunii creatoare, generarea a tot mai multe evenimente noi; în viziunea mistică asupra lumii, această înțelegere a structurii ființei nu este exprimată în concepte diferențiate, ci formează miezul percepțiilor concrete; iar în filozofie, pentru mulți mari filozofi, acesta este tocmai conceptul de substanță, de exemplu, la Plotin, Augustin, Toma d’Aquino, Duns Scot, J. Bruno, Leibniz etc. Un indiciu că viziunea mistică asupra lumii transformă totul în lucruri în sensul că Cassirer înțelege acest cuvânt, ascunde în sine cea mai profundă neînțelegere a acestei viziuni asupra lumii: de fapt, pentru viziunea mitică asupra lumii, lucrurile în sine nu sunt lucruri, ci figuri substanțiale vii; aceasta înseamnă că fiecare astfel de agent nu se reduce doar la acțiunile sale în spațiu și timp, ci stă deasupra lor, păstrând întotdeauna puterea și capacitatea de a acționa în alte locuri și timpuri. Acest aspect al agentului este

idealul substanțial, adică momentul său supratemporal, nerecunoscut de percepția mitică a lumii, dar ținut mereu în minte de acesta.
Materializarea aparentă a tuturor obiectelor se datorează faptului că înțelegerea mistică a lumii recunoaște totul „spiritual” și mental ca fiind întotdeauna întruchipat, adică având manifestări corporale. Din această combinație de spiritualitate și corporalitate nu se naște nicio contradicție și nici o degradare a spiritualității nu rezultă din aceasta: acesta nu este materialism, ci percepția acelei concretețe, a acelei bogății și a acelei versatilități a ființei, care sunt cu adevărat inerente lumii. *)
Cel mai surprinzător lucru este că Cassirer nu găsește dinamism în viziunea mitică asupra lumii doar pentru că forța este uneori înțeleasă în mituri ca un fel de rezervă transmisă de la ființă la ființă. El pierde din vedere faptul că este viziunea mistică asupra lumii care este sensibilă la aspectul cu adevărat dinamic al ființei - la efort, tensiune, generație, acțiune, tranziție creativă etc., așa cum a făcut, de exemplu, Mach. Un exemplu viu al acestei pierderi a intuiției pentru dinamica cu adevărat este dat de însuși Cassirer, care, insistând asupra naturii dinamice a cauzalității, vorbește despre ea ca pe o relație de gândire mediatoare.Care ar putea fi opusul dinamismului ontologic, dacă nu reducerea cauzalităţii la gradul de categorie de gândire în spiritul idealismului transcendental!

Incapabil să se obișnuiască cu înțelegerea mistică a lumii, Cassirer nu și-a îndeplinit sarcina care a fost atât de interesant conturată la începutul lui.
*) Pentru mai multe despre aceasta, consultați capitolul „Metafizica stoicilor ca ideal-realism inconștient” din cartea mea „Tipuri de vederi asupra lumii”.

muncă. Într-adevăr, s-ar putea spera că Cassirer va descoperi două sisteme de categorii, care sunt ambele necesare omului, ambele le satisfac pe fiecare după propriile nevoi importante ale spiritului și pot fi împăcate într-o singură și aceeași conștiință. În realitate, Cassirer a primit două sisteme, inconsistente și irevocabil inconsecvente unul cu celălalt. De aceea, pentru a păstra integritatea spiritului, este necesar să se sacrifice unul dintre sistemele de categorii, să se suprime unul dintre ele și să-l retragă din uz ca fiind mai puțin perfect, sau să-l aplice doar pentru un fel de scopuri de serviciu.
Cine vede că viziunea religioasă asupra lumii a unei persoane înalt culte și educate filosofic păstrează trăsături care sunt fundamental omogene cu viziunea mistică asupra lumii, care vede că percepția artistică a lumii are același caracter, nu va fi mulțumit de aceste rezultate ale cercetării.Cassirer. ; un astfel de gânditor prevede că adevărul nu poate fi cuprins decât într-o doctrină epistemologică capabilă să arate că înțelegerea mistică și științifică a lumii poate fi combinată într-un singur întreg. Un astfel de rezultat este de așteptat din epistemologia intuiționismului și poate și din realismul anglo-american. Conform acestor teorii ale cunoașterii, conținutul obiectiv al percepției este ființa transsubiectivă însăși în original. Astfel, fundamentele categorice ale înțelegerii mitice și științifice ale lumii sunt la fel de adevărate fundamente ale structurii ființei însăși. Dar ființa nu poate fi contradictorie; prin urmare, intuiționismul se confruntă cu sarcina de a arăta cum este posibil să combinați acele categorii și alte categorii într-un întreg unic coerent.
Este de la sine înțeles că nu vorbim despre

este de a combina într-un singur întreg toate miturile specifice și toate punctele de vedere ale oamenilor primitivi cu o viziune științifică modernă asupra lumii: fundamentele categorice ale viziunii mitice și științifice asupra lumii pot fi adevărate, iar unele puncte de vedere specifice ale viziunii mitice asupra lumii, precum și separate. teoriile științei, pot conține erori și apoi, desigur, se pot dovedi și de fapt se dovedesc a fi contradictorii unul cu celălalt, irevocabil inconsecvenți unul cu celălalt.
Să începem cu o considerație a cauzalității. Pentru știința modernă, cauzalitatea este doar o ordine legală de apariție a evenimentelor în timp; Constă în faptul că omniprezentul și întotdeauna, atunci când apar evenimentele din ABC ..., există evenimente Def ... nu există nicio înțelegere a unui dealer substanțial, care să stea deasupra evenimentului unei vieți ideale ultra-rending, și s-a pierdut un adevărat moment dinamic al cauzalităţii.efort, tensiune, cauzare, generare, în general, acţiune. Rupând conținutul evenimentului din agent și acțiune, știința modernă are în orizontul conștiinței sale numai produsele finite moarte ale acțiunii și ordinea lor moartă;

aceste produse în sine nu conțin dinamism creativ, nu pot fi purtători de forță, nu pot fi o sursă de efort, generație, etc. obiecție împotriva mea. Chiar și în alcătuirea mișcării, știința este abstractizată din momentele dinamice de efort, tensiune, acțiune și are în vedere numai succesiunea pozițiilor în spațiu. Datorită acestei abstracții de la ființa profundă, știința modernă poate

priviți mișcarea ca pe ceva pur relativ. Deja cu două secole în urmă, Leibniz spunea că, dacă nu ar exista un efort în mișcare, nici măcar mintea unui înger nu ar putea distinge care dintre cele două corpuri care se apropie unul de celălalt este într-adevăr într-o stare de mișcare.
Mai mult, investigând apariția evenimentelor, știința modernă este distrasă de la scop, ea consideră că apariția unui eveniment este determinată doar de trecut și prezent, dar nu de viitor. Și această etapă de abstractizare este, de asemenea, legată în mod natural de cele anterioare: evenimentele, adică ființa temporală, nu pot anticipa viitorul, doar o figură substanțială supratemporală este capabilă să coordoneze trecutul și prezentul cu viitorul. Renunțând la agent, acțiune și finalități, adică acele momente esențiale pentru ideea de personalitate, știința modernă se concentrează asupra acelor aspecte ale ființei care, luate de la sine, au un caracter impersonal. Dar valorile și semnificațiile există doar în legătură cu ființa personală. Din aceasta este clar că știința modernă, făcând abstracție de existența personală, este, de asemenea, distrasă de la valoarea și semnificația apariției unor noi evenimente.
Să încercăm să adăugăm toate momentele de a fi aruncat de către știință - un agent viu substanțial, efortul său creator, scopul, valoarea și, în mod firesc, vom aduce în prim-plan agentul viu; apariția unui eveniment va apărea în fața minții noastre ca un act individual de creație liber, și nu ca un element al unei ordini legale. Tocmai această viziune asupra naturii este inerentă înțelegerii mioice a lumii. Cassirer însuși admite că ea găsește peste tot în natură acte voliționale individuale cu scop (64 p.), de exemplu,

moartea unei anumite persoane este explicată pretutindeni și întotdeauna printr-un act personal individual de răzbunare, ură, interes propriu etc., în timp ce știința înțelege acest eveniment, considerându-l ca rezultat al unei ordini impersonale, asemănătoare legii, a fizicului, procese chimice și fiziologice.
Recunoscând fundamentele categorice ale înțelegerii mitice a cauzalității și exprimând în concepte toate elementele sale, nu putem decât să fi de acord cu faptul că compoziția sa este incomparabil mai bogată decât compoziția înțelegerii științifice moderne a cauzalității: viziunea științifică asupra lumii a reținut doar ordinea evenimentelor în timp și abstractă de orice altceva conținut complex al cauzalității; este rodul unei abstracţiuni extrem de ample. Dar acest lucru nu este suficient - o astfel de abstractizare este încă însoțită în știința modernă de o selecție a acelor cazuri de legătură cauzală care sunt repetate uniform și corect de nenumărate ori în domeniul manifestărilor relativ elementare ale naturii. Pierzând din vedere activitatea creativă liberă de a provoca, știința începe să confunde regularitatea monotonă a repetării anumitor evenimente cu necesitatea lor legală. Începe să înțeleagă cauzalitatea nu ca un act individual liber, ci ca o

legătură necesară, ca o legătură necesară între formele matematice ideale; își propune să înțeleagă în acest fel chiar și actele individuale ale actorilor foarte dezvoltați, de exemplu. personalitatea umană, încercând să le descompună în totalitate în acte elementare repetabile din punct de vedere juridic. Între timp, de fapt, o legătură necesară legală este inerentă numai formelor ideale, de exemplu, de ordin matematic, iar conexiunile conținutului real al evenimentelor sunt doar mai mult sau mai puțin corecte.

sunt repetate în mod regulat, deoarece un anumit tip de acțiune satisface agentul substanțial dat, dar nu există nicio forță care să-l oblige pe agentul substanțial să repete în mod legal, idiot, pentru totdeauna generarea aceluiași tip de acte. În conținutul real al naturii există doar corectitudine, și nu conformitate cu legea*); mai mult, această regularitate și uniformitate dispar din ce în ce mai mult pe măsură ce cifrele substanțiale se ridică la niveluri mai înalte de dezvoltare, la care devin din ce în ce mai capabile să-și dezvăluie individualitatea unică.

Așadar, înțelegerea științifică modernă a cauzalității este rodul unei abstracțiuni de foarte mare anvergură, însoțită, de altfel, de o denaturare a structurii actuale a ființei, și anume de transferul categoriei de legătură necesară din punct de vedere juridic la cursul realului. procese, din care rezultă determinismul.

Desigur, înțelegerea mistică a lumii conține și distorsiuni ale ființei: astfel, de exemplu, adesea echivalează chiar și manifestările elementare ale figurilor substanțiale inferioare cu manifestările conștiente complexe ale unei personalități foarte dezvoltate. Aceste iluzii au un caracter brut, copilăresc, dar este remarcabil că, dacă luăm partea fundamentală a iluziilor, se dovedește că distorsiunile produse de viziunea științifică modernă asupra lumii sunt mai semnificative decât distorsiunile produse de înțelegerea mitică a lumii: de fapt, lѣ, înțelegerea științifică modernă a lumii denaturează categoriile de conținut ale cauzalității (introducând

*) Vezi N. Lossky „Libertatea voinței”, pp. 110-130. Vezi și E. Becher, Natur philosophie (Die Kultur der Gegenwart, vol. VII Abth. I. B., p. 117.

semn de necesitate legală și înțelegerea deterministă a acesteia), iar înțelegerea mistică a lumii, fără a distorsiona categoriile, doar le aplică greșit.

Din cele spuse, rezultă că înțelegerea mistică și științifică a cauzalității sunt inconsistente doar pentru că știința a introdus o denaturare în categoria cauzalității. Odată eliminată această distorsiune, diferența se va reduce doar la faptul că conceptul științific este o abstracție din întregul conținut al cauzalității; într-un astfel de caz, înțelegerea științifică și mistică a cauzalității nu se vor contrazice deloc una pe cealaltă, ele sunt consecvente între ele în aceeași măsură ca, de exemplu, conceptul de minge și minge înscrise într-un cub.

Rezultatul obținut de noi prin analiza conceptului de cauzalitate se va dovedi a fi semnificativ pentru celelalte laturi ale celor două puncte de vedere asupra lumii pe care le luăm în considerare: înțelegerea științifică modernă a lumii este o abstracție din compoziția complexă a înțelegerii lumii mitice. . În primul rând, să aplicăm această concluzie în raport cu conceptul de substanță. Înțelegerea științifică

modernă a lumii fie a pierdut-o complet, de exemplu, cu Mach, fie a reținut din compoziția sa doar un moment abstract al unui purtător sau „ceva stabil”; ignoră cu desăvârșire, în general, acel moment al substanțialității, care poate fi exprimat în cuvintele un făcător, deținând o putere creatoare super-calitativă, din care ar trebui dezvoltat conceptul de substanță, ca supra-temporal și supra-spațial, începutul ideal-concret . Numai în ultima vreme știința a fost în persoana unui educat filozofic

♦) Vezi cartea mea „Lumea ca întreg organic”.

nyh reprezentanți ai biologiei (de exemplu, Drisha) încep să dezvolte acest concept, desemnându-l cu termenii entelechie, psihoid etc.

Este de la sine înțeles că înțelegerea mistică a lumii nu este capabilă să exprime conceptele enumerate mai sus, dar afirmațiile sale concrete dezvăluie că, cel puțin într-o formă neidentificată, ele sunt înțelese: mintea omului primitiv înzestrează obiectele cu acele proprietăți de comunicare reciprocă, acțiune la distanță, coordonare ii, corelații etc., care nu pot fi înțelese decât din aceste fundamente ideale ale ființei.*)

Percepând întreaga lume ca un întreg viu, înțelegerea mistică a lumii tinde să considere părți ale lumii ca organe ale unui singur organism. În legătură cu aceasta, chiar și momentele formale ale ființei, spațiului, timpului, numărului, tinde să le considere nu omogene, ci conținând diviziune organică sau, în orice caz, eterogenitate ignorată de știință. Așadar, Cassirer atrage atenția asupra faptului că viziunea totemistică asupra lumii a unor popoare împarte întreaga lume și, împreună cu aceasta, spațiul în șapte regiuni: nord, sud, vest, est, sus, jos și centrul lumii, crezând că fiecare ființă. este în mod natural limitat la una dintre aceste zone. Aici avem, spune Cassirer, nu „Funktionsraum” al matematicii pure, ci „Struktur-raum” (113). Filosoful care recunoaște, împreună cu o înțelegere mistică a lumii, că lumea este un întreg viu, nu poate mai puțin afirma omogenitatea spațiului, împreună cu matematica euclidiană; atunci el va considera predarea totemismului ca fiind condiționată de incapacitatea de a abstrage conținutul din formă; cu alte cuvinte, el va afirma apoi că diferit

*) Vezi articolul meu „Inteligența omului primitiv și a europeanului iluminat”, <Modern. Zap.» 1926, nr. 28.

conținutul nativ este plasat într-o formă spațială omogenă, dar totemismul ia eterogenitatea conținutului pentru eterogenitatea formei în sine. Observ, totuși, că doar ultimul cuvânt al științei, învățătura lui Einstein necesită recunoașterea eterogenității spațiului în diferite zone ale lumii. Dacă lumea este un întreg viu, închis, atunci este foarte probabil ca nu numai organele sale, ci și forma sa spațială în sine să fie eterogenă în diferite zone. Despre proprietățile timpului, sunt posibile considerații destul de analoge; așa că nu mă voi opri asupra lor.

Despre diferența dintre număr din viziunea științifică și cea mitică, Cassirer spune că numerele matematice sunt omogene, în timp ce pentru viziunea mitică „fiecare număr are propria sa esență specială, propria sa natură și putere individuală specială”; „Își comunică esența și puterea la tot ceea ce îi este supus” (177).

Cu această ocazie, este imposibil să nu observăm, oprindu-ne cel puțin doar asupra celui mai simplu fel de numere, și anume asupra numerelor reale raționale, că fiecare dintre ele, luată în ansamblu, are, de fapt, propria sa natură individuală specială, o Gestaltqualitet special; de exemplu. trei este profund diferit de patru și nu există nicio îndoială că această unicitate individuală a numerelor ar trebui să aibă semnificație în structura unui atom, moleculă, cristal, organism etc. Știința naturală matematică modernă, folosind un număr real rațional întreg, îl consideră numai ca sumă de unități omogene; este predeterminat să vedem doar acest aspect al numărului prin tendința sa către o înțelegere nedefinită a lumii, adică datorită faptului că ignoră particularitatea întregurilor, conștient sau, mai des

a tot, abstracție inconștient de întregul specific: ia întregul, îl descompune în elemente care, îmbrăcate, se dovedesc a fi omogene și apoi însumează în exterior aceste elemente, închizând ochii la forma specifică a întregului. . Prin urmare, se obțin numere reale raționale, ca acumulări fundamental omogene de unități omogene.

Nu am nicio intenție să invit listele naturii să abandoneze înțelegerea anorganică a numărului. Vreau doar să subliniez că conceptul anorganic de număr se obține prin abstracție din structura organică mai complexă a numărului. Este necesar să admitem două concepte diferite de număr - anorganic și organic, care nu se contrazic, deoarece conceptul anorganic se obține prin abstracția unor trăsături ale numărului, luate ca întreg, și prin introducerea, parcă, într-o altă dimensiune a fiinţei. Pentru a rezolva unele probleme este necesar și un concept destul de anorganic de număr, dar există și astfel de probleme, în considerarea cărora este necesar să ne întoarcem la conceptul organic de număr. Expunând această întrebare în spiritul metafizicii lui V. Stern, așa cum este exprimată în cartea sa „Person und Sache”, aș spune că conceptul organic de număr este necesar atunci când este necesar să se ia în considerare structura ființei de sus, din întregul la elementele sale subordonate, „iar anorganicul atunci când este, considerat de jos, este supus cercetării, tocmai în raportul elementelor între ele.

În concluzie, voi spune câteva cuvinte despre totemism. Credința triburilor primitive că există o relație între un anumit trib și un fel de animal, plantă sau alt obiect și separarea tuturor

lumea după zonele de „afinitate” o consideră Cassirer ca o clasificare după genuri și specii, caracteristică înțelegerii lumii mitice; în această clasificare, spune el, genurile și speciile sunt formate nu pe baza „acordului în orice semne sau momente date senzual exprimabile în concepte abstracte, ci pe baza unei conexiuni magice asumate, simpatie magică” (224 p.). În realitate, însă, tocmai prezența ideii unei conexiuni „magice” între un anumit grup de ființe sau, adesea, un întreg segment al naturii, arată că ceea ce se stabilește aici nu este o clasificare moartă. , nu un concept general de gen și specie, ci ceva care, până de curând, a fost complet trecut cu vederea de perspectiva științifică și anorganică: și anume, aici se găsește o viziune vagă asupra unităților superioare ale vieții, unități mai înalte decât organismul individual al omului, animal sau plantă. Ceva ca o asemenea

înțelegere a totemismului îi vine în minte lui Cassirer însuși, deoarece vede în ea o expresie a ideii unității vieții (231.240 p.) În filosofie, doctrina unităților de viață superioare organismului biologic este dezvoltată de Fechner, Ed. Hartmann, V. Stern, N. Lossky și alții.În ultima perioadă, știința naturii a început să abordeze dezvoltarea conceptului acestor unități prin studierea unor formațiuni precum pădurile, turbării, lacurile etc.
Inutil să spunem, în sfârșit, că în viziunea mistică asupra lumii întreaga natură este pătrunsă în întregime de forțe și influențe divine, în timp ce viziunea științifică modernă fie abstrage cu sârguință de la factorii supranaturali, fie chiar le neagă existența.

Să rezumam recenzia noastră asupra ideilor mioice despre lume. Viziunea mitică asupra lumii se dovedește a conține un sistem bogat și variat de categorii foarte semnificative. Ele nu sunt recunoscute de mintea omului primitiv, dar întreaga sa viziune asupra lumii este pătrunsă inconștient de ele. Dezvoltarea culturii spirituale este însoțită de recunoașterea lor, iar în unele minți de negare, iar în alte minți, dimpotrivă, de includerea în sistemul dezvoltat de concepție filosofică. Există sisteme în care toate principiile enumerate mai sus sunt prezente în special completitatea: Dumnezeu, figuri extra-temporale și extra-spațiale (substanțiale) ca purtători de viață, activitatea creatoare a acestor figuri, valoarea obiectivă și semnificația tuturor aspectelor lumea. Este posibil să se desemneze termenul de ideal-realism concret organic (termenul de ideal-realism înseamnă doctrina conform căreia ființa reală, adică ființa spațio-temporală există pe baza direcției filozofice ideale, adică ființă super-temporală și supra-spațială). în care totul sunt cele mai păstrate fundamentele fundamentale ale viziunii mitice asupra lumii. Cele mai perfecte exemple de astfel de ideal-realism sunt date în sistemele lui Platon, Aristotel, Plotin, Augustin, Toma d'Aquino, Schelling, Hegel, Vl. Solovyov și alții*).
Continuând compararea viziunii științifice moderne asupra lumii cu cea mitică, acum pot exprima concluziile generale conturate de întregul conținut al articolului meu în felul următor: categoriile viziunii științifice moderne asupra lumii nu sunt altceva decât o selecție din multe
*) Vezi despre aceasta articolul meu „Intelectul omului primitiv și europeanul iluminat” în numărul 28. „Note moderne” 1926.

o mai bogată, după un sistem neidentificat de principii ale unei viziuni mitice asupra lumii, sau, să spunem acum, dintr-un sistem de principii ale unui ideal-realism specific; înțelegerea științifică a lumii este o abstracție foarte unilaterală (și, prin urmare, parțial legată de distorsiuni) din bogata compoziție a lumii; în orizontul științei moderne cad numai produse moarte gata făcute ale activității creatoare și ordinea lor moartă, conectate prin formele spațiului, timpului și relațiilor, studiate prin logica formală și matematică; toate cele mai profunde fundații ale lumii, Dumnezeu, figurile substanțiale care creează ființa reală, acțiunile lor creative, conexiunile interne super-spațiale și supra-temporale ale vieții reale, valoarea și latura semnificativă a acesteia, au căzut complet din orizont. De știință. Astfel, în viziunea științifică modernă asupra

lumii, lumea este fără Dumnezeu, fără suflet, fără viață, fără putere (lipsă de un moment dinamic), devalorizată și fără sens.
Cititorul, poate, mă va opri indignat, va întreba despre ce știință modernă vorbesc și va da două sau trei nume de oameni de știință care nu produc devastările lumii pe care am enumerat-o. Chiar mă simt obligat să spun acum exact ce păianjen modern și ce oameni de știință am în minte. Există, desigur, un număr mic de oameni de știință care, fiind în același timp filozofi sau oameni religioși (de exemplu, Drish, G. Wolf, V. Stern, Metalnikov etc.) nu produc sărăcirea descrisă a lumii. , dar, dimpotrivă, cu succes îmbogăți știința modernă cu noi principii (Drish - conceptul de entelehie, integritate organică etc., G. Wolf - conceptul de oportunitate primară, V. Stern și Metalnikov - conceptul de creativitate

activitate) și astfel să creeze sau să pregătească noi metode de cercetare. Mai departe, lângă ei, pe locul al doilea, pun și un grup nu foarte numeros de oameni de știință care, după ce au evidențiat pentru studiu un anumit domeniu al existenței lumii, deși nu se îndreaptă către ideea lui Dumnezeu, suflet, viață etc., declară totuși că nu neagă deloc existența sau cel puțin posibilitatea acestor principii, ci își lasă investigarea altor oameni de știință și filozofi. Pe locul al treilea se află acei foarte numeroși oameni de știință care, ca urmare a unei direcții unilaterale a atenției, și-au pierdut complet capacitatea de a vedea principiile enumerate mai sus, au devenit orbi față de ele și, confruntați cu raționamentul despre ele, dezvăluie jalnic. neajutorare. În sfârșit, locul al patrulea este ocupat de un grup nu mai puțin numeros de oameni de știință care nu numai că sunt complet orbi față de aceste principii, dar sunt și convinși că cei care văd de fapt nu văd nimic, că trăiesc în iluzii. Potrivit acestor savanți, știința modernă a demonstrat în mod irefutat că nu există Dumnezeu și nici suflet, că viața este doar o combinație complexă de procese pur mecanice, că semnificațiile și valorile sunt pur subiective și relative.
Marea majoritate a oamenilor de știință moderni aparțin fie grupului orbilor pasivi, fie grupului agresiv al negătorilor orbi; ei sunt tocmai reprezentanţii tipici ai viziunii ştiinţifice moderne asupra lumii. Ei consideră adevărate doar acele afirmații care sunt „științifice”. Cerințele de „știință” sunt satisfăcute, în opinia lor, numai de astfel de studii care au următoarele proprietăți: în primul rând, ele conțin numai fapte și principii care corespund

eșantionul descris mai sus (produse pasive, în special cele date percepției senzoriale, formele lor spațio-temporale, relații matematice și formal-logice); în al doilea rând, folosesc metode bazate pe proprietățile acestor date (observarea unor fapte singulare, în special senzoriale, prelucrarea matematică a observațiilor); în al treilea rând, ei ignoră sau, mai bine, neagă faptele și principiile afirmate de viziunea religioasă și ideal-realistă asupra lumii, considerându-le supraviețuiri superstițioase sau produse ale miturii subiective sau ale metafizicii absurde și lene.
Cine este de acord cu faptul că principiile filozofiei mi-somnomimice, identificate ideal-recrutare-sociale, nu exprimă alcătuirea profundă și construcția Mirei, trebuie să admită că timpul nostru este extrem de neștiințific: în primul rând, este arbitrar, este arbitrar restrânge compoziția lumii, sau cel puțin alegerea subiectelor potrivite pentru

cercetarea științifică; în al doilea rând, absolutizează metodele pe baza conținutului subiectelor de cercetare alese de acesta, considerându-le singurele științifice.
Adevărata științifică se caracterizează prin exact trăsăturile opuse: nu prejudecă nimic, singura sa cerință este ca omul de știință să recunoască drept adevăr doar ceea ce obiectul însuși, dat lui în experiență, îi va dezvălui. Această experiență poate fi extrem de diferită: poate fi percepție senzorială (culori, sunete etc.! (percepție non-senzorială (procese mentale), intuiție intelectuală (contemplarea relațiilor, obiecte matematice, orice „Wesenschau" a lui Husserl etc.) , intuiția mistică (pa-

îndreptate către obiecte care sunt deasupra legilor logice ale identității, contradicției și terțului exclus, ce este Dumnezeu, precum și esența figurilor substanțiale) *), etc. Acest empirism radical (V. există, nici ce moduri noi de contemplare). ele pot fi dezvoltate între noi și nici ce metode speciale de cercetare, corespunzătoare conținutului de noi obiecte de observație, pot fi dezvoltate. Potrivit acestui empirism radical, tot ceea ce cade în orizontul conștiinței noastre este supus științei; de la aceasta nu există excepții de la acele subiecte care sunt investigate de filozofie, deoarece filosofia însăși, deși ocupă o poziție regală printre păianjeni, este totuși nu mai puțin decât un păianjen.
Trebuie remarcat, însă, că un astfel de studiu, corespunzător idealului de natură slăbită, științifică, care nu predetermină nimic, nu se numește niciodată științific, cu excepția, desigur, în acele cazuri în care trebuie să se recurgă la această calificare în scopuri. de polemică și auto-
*) Idealismul transcendental, care până de curând a fost un reprezentant tipic al filosofiei „științifice", a început să vadă insuficiența cunoștințelor „științifice" moderne în timpul nostru și să dezvolte doctrina diferitelor alte moduri de înțelegere a diferitelor regate ale ființei și aspecte ale lume: vezi, de exemplu, lucrările reprezentanților ruși filozofia transcendentală a lui G. D. Gurv și h și V. E. S eze m și a; Gurvich în „Fichtes-system der konkreten Ethik" (Mohr, 1925) a introdus conceptul de willens-schau ca o formă specială de înțelegere care stă la baza activității morale, Sesemann a dezvoltat o distincție între cunoașterea subiect și non-subiect („Zum Problem des reinen Wissens" , în Philos. Anzeiger 1927, H. 2), mai mult sau mai puțin corespunzătoare a ceea ce eu numesc aici cunoașterea produselor pasive ale activității și cunoașterea acelei activități în sine și a surselor ei. În Germania, filozofiile grupate în jurul intenționalismului lui Husserl văd și diverse forme de înțelegere a lumii, vezi, de exemplu, intuiționismul emoțional al lui M. Scheler (în cartea sa „Der Formalismus in des Ethik und die materiale Wertethik").

apărare: un astfel de studiu nu se va numi științific, deoarece orice căutare sistematică a adevărului și susținerea lui trebuie să fie științifică, așa cum este de la sine înțeles. Acolo unde își bat în piept, punând accent pe științifică și afirmând monopolul științificității asupra școlii lor, există motive să suspecteze unilateralitatea, exclusivitatea, nașterea sectarismului învățat, adică trăsături opuse științificității autentice.
O astfel de „științifică" limitată, ignorând părțile superioare ale lumii, s-a dezvoltat și consolidat în ultimele trei secole (secolele

XVI-XIX); disciplinarea gândirii asupra studiului unor subiecte accesibile constatării și verificării exacte, a adus, poate, beneficiu, ca o anumită etapă în dezvoltarea spiritului; totuși, dominația sa ulterioară amenință mulți oameni cu orbire incurabilă față de sferele superioare ale ființei, care erau cândva atât de aproape de sufletul unei persoane naive. Pentru a returna această bogăție pierdută, nu este deloc necesar să părăsim cultura și să ne întoarcem la viziunea mistică asupra lumii a negrilor, indienilor etc. În componența culturii europene însăși din Grecia antică până în vremurile noastre au existat și există persoane care au recunoscut principiile viziunii mistice asupra lumii și folosindu-le cu pricepere, metodic ca parte a sistemelor filozofice ideal-realiste. Cea mai importantă sarcină a gândirii moderne este să se obișnuiască cu aceste sisteme, bogate în concepte și principii semnificative, să le introducă cu grijă în componența științelor speciale și, astfel, să extindă orizonturile științei.

N. L o s s k i y.

SAD RAI

„O stea mare a căzut din cer, aprins ca o lampă, a căzut peste râurile și izvoarele de apă și s-au făcut amare.” Aceste cuvinte ale Apocalipsei (8.10) fac de două ori subiectul interpretării în romanele lui Dostoievski. Pentru prima dată, semnificația lor profundă este dezvăluită în discursul beat al lui Lukyan Lebedev; aici, această stea înseamnă „întreaga stare de spirit a ultimelor noastre secole în întregul său general – „științific și practic” – „știință, industrie, asociații, salarii, credit etc.” Din toate acestea, „devine prea zgomotos și chibzuit în umanitate, este puțină pace spirituală”, se plânge un gânditor pensionar. „Fie ca sunetul căruțelor care aduc pâine omenirii înfometate să fie mai bun decât pacea spirituală”, îi răspunde victorios un alt gânditor care călătorește peste tot și îl lasă cu deșertăciune.

„Beat, dar corect”, exclamă patetic Lebedev: „Îndrăznește să spui că sursele vieții nu s-au întunecat sub această „stea”, sub această rețea care a încurcat oamenii. Și nu mă speria cu averea ta, averea ta, raritatea foametei și viteza comunicațiilor. Există mai multă bogăție, dar mai puțină putere, nu există un gând de legătură; totul s-a înmuiat, totul era sub control și toată lumea avea controlul. Totul, totul, toți am înțeles.”

În ciuda conciziei acestei tirade de beție, critica culturii moderne este exprimată în ea atât de clar încât nu are nevoie de comentarii. Într-un anumit sens, Konstantin Leontiev și arhiepiscopul Nikanor, Tolstoi și Ibsen, Nietzsche și Spengler se pot recunoaște aici.

Altă dată, „steaua căzută pe izvoarele apei” este luată de Dostoievski într-un sens mai larg și nu înseamnă un fenomen istoric specific - starea de spirit a epocii, viziunea asupra umanismului, spiritul unei noi culturi - ci ideea generală a unui paradis pământesc, dorința de a se stabili pe pământ fără Dumnezeu. Vorbim despre Legenda Marelui Inchizitor, care începe cu aceste cuvinte apocaliptice și dezvoltă un gând demn de epigraful ei. În textul Legendei, „o stea ca o lampă” este numită, totuși, „o nouă erezie teribilă care a apărut apoi (în secolul al XIV-lea) în nord, în Germania” - adică protestantismul. Cu toate acestea, sensul a legendei în orice depășește conținutul său literal și

se extinde la nesfârșite zone ale vieții și perspective ale gândirii, indicate doar simbolic în imaginea Marelui Inchizitor. „Roma, și nu toată Roma, ci cel mai rău din catolicism, inchizitorii, iezuiții” întruchipează ceva mult mai mare decât deviația cezaropapistă a Bisericii Catolice; Căci, distrași de imaginea „bătrânului de-Vynostolian într-o vâslă monahală aspră, cu o persoană în mâini”, vom găsi în gândurile sale și vom construi visul expresiv uman al unei persoane pentru a deveni un zeu pământesc, un vis. , un vis care are rădăcinile în Creator și Pescar („Ipkizitorul tău nu crede în Dumnezeu – acesta este tot secretul lui”, spune Alioșa”), dar pe de altă parte, în primul păcat al mândriei demonice, în dorința în toate și. să fie mereu primul și de la cine

si nu depind de nimic. Această tentație este descrisă în Legendă cu o forță atât de strălucitoare încât aspectele sale istorice specifice (viziune umanistă asupra lumii și iluminism, socialismul și orice statism abstract în general) sunt greu de recunoscut în construcțiile grandioase ale inchizitorului - acest „cântec Mefistofel cântat cu deasupra capului o înălțime”. deasupra bietului nostru pământ, precum V. V. Rozanov numea Legenda. Dostoievski a luat ideea unui paradis pământesc în forma sa supremă, adică ca o învățătură religioasă, și și-a arătat falsitatea pe un plan mistic superior; gândită până la capăt, dusă până la limită, ea trebuie să aibă ca rezultat neapărat ateismul pur, sau mai degrabă antiteismul, în negarea lui Dumnezeu, a lui Hristos și a Evangheliei. În acest sens, dialectica Marelui Inchizitor este chintesența teomahismului, care conține toate etapele sale anterioare. Căci Demonii nu sunt altceva decât o schiță a Legendei, plină de foc și murdărie, conturată în visul lui Raskolnikov. În Legendă îi găsim pe Kirillov și Svidrigailov, Raskolnikov și Shigalev; toate sunt doar momente, abordări ale acelei ideologii monolitice pe care inchizitorul o opune lui Hristos. Și din acest punct de vedere, a construi o infirmare a dialecticii lui V. I., pe cât de profundă și riguroasă este, înseamnă a crea o teodicee creștină, iar aceasta este una dintre sarcinile cele mai dificile și esențiale ale gândirii filozofice și teologice.
Cu toate acestea, alături de o analiză religioasă a acestei pervolya, sunt posibile și necesare și alte studii, care să arate depravarea ei în alte planuri, mai elementare. Dostoievski ne-a dat din nou un exemplu în acest sens, deoarece a studiat această idee atât în istoric, cât și în

relaţii psihologice şi socio-logice. Gândirea filozofică ulterioară și-a continuat activitatea și a făcut din critica ideii unui paradis pământesc subiectul său preferat (ar fi suficient să menționăm numele lui K. Leontiev, Vl. Solovyov, P. Novgorodtsev), iar evenimentele moderne au transformat-o aproape în truism. Cu toate acestea, învățăturile false fundamentale au o vitalitate uimitoare și, ca hidra lernaeană, răspund criticilor care le infirmă cu argumente din ce în ce mai noi. În acele sau alte modificări, eliberate de naivitate și reelaborate în conformitate cu cerințele noii filozofii, ideea unui paradis pământesc nu numai că continuă să existe, dar este aproape cea dominantă. Acesta din urmă, însă, este destul de de înțeles: căci poate fi depășit cu adevărat nu prin argumente dialectice și respingeri filozofice, ci doar prin religiozitate pozitivă, un sentiment viu al

lui Dumnezeu și al Bisericii, în absența ultimului loc de cea mai înaltă valoare și în ultimă instanță, este în mod inevitabil ocupat de om, mintea sa, voința, luptă pentru valori problematice bune și similare, care, atunci când sunt transferate în domeniul filosofiei practice, duc în mod necesar la ideea unui paradis pământesc. În același timp, originea sa mistică întunecată, demonismul său nu este deloc surprins, căci întreaga întrebare este transferată pe pământ imanent, de parcă „lumea cealaltă" nu ar exista deloc. Acest lucru complică problema, căci a demonstra falsitatea unei idei care respinge transcendentul prin referiri la transcendent înseamnă a efectua circulus in demonstrando și a păși într-un loc fără a încerca să pătrundă în gândurile adversarului; falsitatea unei construcții imanente poate fi demonstrată numai prin folosirea metodelor imanente, adică prin dezvăluirea și demonstrarea ei interioară.

perversitatea, auto-contradicția ei logică.

Ideea unui paradis pământesc, desigur, nu poate fi înțeleasă atât de simplu și direct pe cât este exprimată de luptătorii revoluționari și de idealiștii expansivi. Picto nu mai crede în utopia râurilor de lapte și a băncilor de jeleu. Iar dorința lui Robespierre de a „înlocui egoismul cu moralitatea, obiceiurile cu principiile, decența cu îndatoririle, tirania modei cu dominația rațiunii, vanitatea cu măreția spiritului, dragostea de bani cu dragostea de faimă, intriga cu meritul, plictiseala plăcerilor cu farmecul fericirii, adică tot ceea ce sunt viciile monarhiei — toate minunile republicii" — provoacă doar un zâmbet. Cu toate acestea, nu se poate să nu constate că aceste promisiuni extatice ale paradisului (iluzia răpirii focului prometeic) sunt destul de des capabile să încânte și să îmbăteze, să captivan și să captivan. Mai recent, Al. Blok a scris despre revoluția rusă „Ce este planificat? Transferați totul. Aranjați astfel încât totul să devină nou; pentru ca viața noastră falsă, murdară, plictisitoare, urâtă să devină o viață corectă, curată, veselă și frumoasă. În esență, este același lucru. Dar — acolo în secolul al XVIII-lea. avem neconceputul realizării, dar aici — în XX — fascinația ideii. Ideea, visul - aceasta este ceea ce este esențial, ceea ce este important în ideea unui paradis pământesc și toate eforturile noastre trebuie să fie îndreptate împotriva lui dacă vrem să-l neutralizăm din interior, să-i dovedim lipsa de atractivitate inițială și depravare și să nu-i pună obstacole, doar să o stimuleze și susținătorii care o încurajează.

Acest caracter ideal al criticii ne impune obligația de a pune problema în toată amploarea ei; a dovedi că „paradisul ceresc" este mai înalt, mai curat și mai bun decât paradisul pământesc nu este suficient; este necesar să se arate că orice grad de implementare
în

raiul pe pământ — deși foarte sus, mai rău decât cea mai imperfectă realitate creștină, pentru că prima este în esență falsă, în timp ce a doua este întotdeauna și pretutindeni adevărată. Dar pentru aceasta este necesar să găsim acea otravă de bază a ideii de paradis pământesc, care își otrăvește realizările cu atât mai puternic, cu atât este mai aproape de idealul său; cu alte cuvinte, este necesar să găsim depravarea acestei idei, gândindu-l conștiincios cât mai perfect și ideal.

În același timp, „paradisul pământesc" trebuie să se deosebească de acea grădină naturală, pe care Domnul a încredințat-o să-l cultive pe

om și pe pământul căreia toată istoria omenirii crește cu știință și cultură, artă și tehnologie. Ideea unui paradis pământesc are propriul său conținut specific, constând din două caracteristici principale: 1) atingerea perfecțiunii supreme aici pe pământ (negarea bunătății transcendente - „cealaltă lume”) și 2) punerea în aplicare a acestei perfecțiuni. de forțele umane (negarea Providenței și autoafirmarea oamenilor ƀka). În această formă, „paradisul pământesc” este într-adevăr antiteza creștinismului, căci în acesta din urmă realizarea finală este concepută numai în afara granițelor istoriei, iar tot ceea ce face om este perceput ca fiind făcut cu ajutorul harului Sfântului. Spirit.
Astfel, simpla luptă pentru „o viață dreaptă, curată, veselă și frumoasă” nu este un păcat, nu contrazice creștinismul; Dumnezeu - Creatorul tuturor lucrurilor - care a creat lumea frumoasă și l-a onorat pe om după chipul și asemănarea Sa - dorește ca omul să devină asemenea Creatorului său în crearea frumosului. Prin urmare, aranjarea vieții cuiva, dorința de a o aduce mai aproape de starea de paradis - este testamentul lui Dumnezeu Însuși - legea naturală a naturii umane. Dar visul mândru devine realitate

a îndeplini această sarcină exclusiv pe cont propriu și, mai mult, la „scara mondială” – aceasta, s-ar părea, este o ușoară exagerare a preceptelor Creatorului – de fapt, este o răzvrătire împotriva Lui, o respingere a voinței Sale, o dorință de a corecta lumea creată de El și de a-I lua astfel locul. Și în măsura în care acest vis luciferian pătrunde în toate domeniile creativității umane și în special în cultura timpurilor moderne), în măsura în care toți - știința și arta, dreptul la tehnologie - devin părtași la ideea unui paradis pământesc și sunt predați slujirii idolului zeului uman, creării noului Turn al Babel. Poate fi numită sub diferite nume: progres, umanitate, cultură, bunătate, ideal, tărâmul libertății și al egalității, viitoarea fraternitate a oamenilor... dar toate acestea sunt doar variante ale acelei povești din Vechiul Testament, care s-a încheiat într-o confuzie. a limbilor.
Cu toate acestea, înainte de a căuta rolul principal al paradisului pământesc, trebuie să respingem acele argumente aparente îndreptate împotriva lui, care par să-l infirme, dar de fapt doar să-l întărească și să-l confirme, căci nu este nimic mai periculos pentru un luptător decât un luptător. armă inutilizabilă: îl orbește cu puterea lui, îl asigură de o victorie viitoare - și apoi se trezește brusc neînarmat și slab - fără apărare, în confuzia lui de atacurile inamicului ...
Primul dintre aceste argumente false (poate cel mai frecvent în viață) este referirea la impracticabilitatea acestui ideal. „Uite, ei spun susținătorilor unui paradis pământesc: toate încercările tale s-au încheiat cu eșec; Platon a pus bazele acestui lucru, aruncându-se în abisul politicii de trei ori pentru a-și îndeplini visul și de trei ori

eșec complet; și în ce s-au transformat visele marii revoluții? a îndeplinit ea cel puțin o sută parte din ceea ce a promis? și, în sfârșit, nu suntem noi înșine martorii faptului că dorința de a realiza paradisul pe pământ transformă aproape inevitabil viața în iad? Mai degrabă, el însuși va trece la contraatac și va ridica aceeași întrebare cu privire la învățătura lui Hristos: „Este fezabil? realizabil pe teren? cu siguranță nu pentru sfinți individuali, nu

pentru unități rare - ci ca normă generală, ca lege universală? și creștinismul istoric nu a inundat pământul cu râuri de sânge, nu a stârnit ură și vrăjmășie înfricoșătoare, nu a obținut rezultate direct opuse celor pe care le propovăduia? Astfel, argumentul impracticabilității nu lovește deloc împotriva utopiei unui paradis pământesc, ci împotriva oricărui idealism în general; urmând această cale, ar trebui să se sprijine pe o viziune asupra lumii a bunului simț și a unor obiective mici - pe un program de gradualitate, moderație și acuratețe. Și, bineînțeles, fiecare idealist, indiferent de unde vin visele sale și oriunde ar merge, va renunța la această teamă timidă de impracticabilitate și va spune că numai imposibilul ar trebui să luptăm pentru că numai infinitul îndepărtat poate fi scopul nostru etern. Astfel, argumentul impracticabilității, al utopismului trebuie respins odată pentru totdeauna de către noi în lupta împotriva ideii de paradis pământesc; căci, pe de o parte, este departe de a fi un privilegiu al acestei idei, pe de altă parte, nu convinge pe nimeni de nimic, pentru că scopul ideal poate fi gândit de noi nu numai ca o realizare concretă, ci și ca principiu regulator. Aceasta este tocmai învățătura lui Kant, cea mai profundă

fondatorul umanismului, care afirmă că, dacă pacea veșnică este imposibilă pe pământ, atunci trebuie totuși să acționăm și să acționăm ca și cum el ar fi deja la ușă; căci aceasta este singura cale posibilă a voinţei noastre, cu condiţia să fie îndreptată spre bine. Etica aici este complet despărțită de realitate, datoria devine „pură”, iar toată viața – împlinirea legii, care își găsește justificarea doar în sine – și, prin urmare, nu are nevoie de nimic.

Un alt argument, adesea îndreptat împotriva ideii de paradis pământesc și, de asemenea, în esență insuportabil, este ideea că moralitatea este imposibilă fără religie, că însuși conceptul de bine presupune credința într-un Dumnezeu viu. Un ateu consecvent trebuie să fie în mod necesar un materialist și un hedonist; În mod logic, are dreptate Fiodor Pavlovici Karamazov, care nu știe de ce ar trebui să-și înfrâneze pofta, deoarece nu există nimic în afară de această poftă, deoarece pentru el este realitatea supremă. Este foarte ușor să fii convins de adevărul acestei propoziții; este suficient să-l închipui pe Fiodor Pavlovici în viață și să încerci să-i demonstrezi că greșește în programul său de „stai la căldură și sărbătorești pe cheltuiala altcuiva”. Dialectica lui este atât de puternică, gândirea lui este atât de consecventă, încât odată ce ne-am descins din fundații religioase, nu ne vom mai putea baza pe nimic și va trebui să recunoaștem că din punctul nostru de vedere, Fiodor Pavlovici are perfectă dreptate. , că în afară de existența lui Dumnezeu Creatorul și Judecătorul, nu avem nimic în contrast cu filosofia.

Cu toate acestea, chiar și acest argument nu poate respinge ideea unui paradis pământesc. Căci adeptul său îl poate lua întotdeauna deoparte subliniind că legea vieții umane este destul de bună

nu o secvență logică, ci o convingere psihologică și că, în consecință, un ateu poate fi prin fire, prin suflet (chiar dacă contrar logicii) o persoană excelentă, că viața nu este deloc logică și că, în consecință, nu se poate. judeca fenomenele reale pe baza unor teorii abstracte. Cutare sau cutare imagine ideală poate fi prezentată sufletului complet independent de structura sa logică; poate fi persecutat deloc din

datorie și nu din necesitate rezonabilă, ci pur și simplu pentru că pare frumos, inspiră voința, vrăjește simțurile, cucerește sufletul. În cea mai mare parte, acestea sunt utopiile paradisului pământesc. Acesta nu este altceva decât un vis al unei stări ideale, poate odată pierdută, poate că nu există niciodată. La urma urmei, creștinii înșiși vorbesc despre un „paradis pierdut”. Și nu este de înțeles și firesc să încerci să o aduci din nou? Dar lasă „întors”, paradisul este o utopie, dar paradisul s-a întors veșnic „veșnic căutat, veșnic realizat – nu este acesta un scop demn al vieții umane, nu este sarcina cea mai înaltă a istoriei și culturii”?
Pentru a demonstra această idee, un susținător al unui paradis pământesc poate lua un fragment din același Dostoievski, în care dă o imagine concretă a unei astfel de existențe paradisiace - care poate fi luată ca un ideal, un scop, o normă:
„M-am trezit dintr-o dată în lumina strălucitoare a unei zile însorite, minunate, precum paradisul; totul era exact la fel aici ca și la noi, dar părea că peste tot strălucea cu un fel de sărbătoare și un triumf mare, sfânt și în sfârșit atins. Mângâierea mare de smarald stropi în liniște țărmurile și le săruta cu dragoste, evidentă, vizibilă, aproape conștientă. Copaci înalți și frumoși în picioare

sau în tot luxul culorii lor și frunzele lor nenumărate, sunt convins de asta, m-au întâmpinat cu zgomotul lor liniștit și blând și, parcă, au rostit un fel de cuvinte de dragoste. Furnicile arse cu flori strălucitoare parfumate. Păsările zburau în stoluri în aer și, fără să se teamă de mine, s-au așezat pe umeri și brațe și m-au bătut cu bucurie cu aripile lor dulci și tremurânde. Și, în cele din urmă, am văzut și am recunoscut oamenii din acest pământ fericit. Copii ai soarelui, copiii propriului soare – o, ce frumoși erau! Nu am văzut niciodată o asemenea frumusețe la un om pe pământul nostru. Numai la copiii noștri, în primii ani de vârstă, se poate găsi o reflectare îndepărtată, deși slabă, a acestei frumuseți? Ochii acestor oameni fericiți scânteiau cu o strălucire clară. Fețele lor străluceau de rațiune și un fel de conștiință s-a umplut deja până la calm, dar aceste fețe erau vesele; în cuvintele şi vocile acestor oameni răsuna o bucurie copilărească. O, deodată, la prima vedere pe fețele lor, am înțeles totul, totul. Era un pământ nepângărit de cădere, pe el trăiau oameni care nu păcătuiau, trăiau în același paradis în care trăiau, după legendele întregii omeniri, și strămoșii noștri păcătoși, cu singura diferență că întregul pământul de aici era peste tot unul și același rai... Acești oameni erau zgomotoși și veseli ca niște copii. Ei rătăceau prin frumusețile lor păduri, cântau cântecele lor frumoase, mâncau mâncare ușoară, fructele copacilor lor, mierea pădurilor lor și laptele animalelor lor iubitoare. Pentru mâncare și pentru hainele lor au muncit doar puțin și ușor. Au avut dragoste și s-au născut copii, dar nu am observat niciodată în ei impulsuri ale acelei crude voluptate care îi cuprinde pe aproape toți de pe pământul nostru, pe toți și pe toți, și slujesc.

singura sursă a aproape tuturor păcatelor umanității noastre. Ei s-au bucurat de copiii care le-au apărut ca noi participanți la fericirea lor. Nu au fost certuri între ei, nu a fost gelozie și nici măcar nu au înțeles ce înseamnă asta. Copiii lor erau copiii tuturor, căci toți erau o singură familie. Nu aveau aproape nicio boală, deși era moarte;

dar bătrânii lor au murit liniștiți, parcă adormiți, înconjurați de oameni care își luau rămas-bun de la ei, binecuvântându-i, zâmbindu-le și ei înșiși sfătuiți de zâmbetele lor strălucitoare. În același timp, nu vedeam tristețe, lacrimi, dar nu era decât iubire, parcă înmulțindu-se spre răpire, ci spre răpirea calmului, umplut, contemplativ... Seara, mergând la culcare, le plăcea să compună. coruri consoane şi armonioase. În aceste cântece au transmis toate senzațiile pe care le-a dat ziua plecării, l-au lăudat și și-au luat rămas bun de la el. Au glorificat natura, pământul, marea, pădurile. Le plăcea să compună cântece unul despre altul și se lăudau ca niște copii; acestea erau cele mai simple cântece, dar se revărsau din inimi și pătrundeau în inimi. Da, nu numai în cântece, dar, se părea, și-au petrecut toată viața doar admirându-se. A fost un fel de iubire unul pentru celălalt, totală, universală. Le spuneam deseori că de mult prevăzusem toate acestea, că toată această bucurie și slavă mă afectase deja pe pământul nostru cu o chemare de melancolie, ajungând uneori la o întristare intolerabilă; că le-am întrevăzut pe toate și slava lor în visele inimii mele și în visele minții mele, că de multe ori nu puteam privi pământul nostru la soarele care apune fără lacrimi.*) Ar putea Dostoievski să viseze la un asemenea paradis?

*) „Visul unui om de zăpadă”, p. 175.

Momentul hristologic în orice gândire, în toată creativitatea (și viața) lui Dostoievski a fost atât de puternic și semnificativ, încât putem afirma cu îndrăzneală că tot ceea ce este străin de numele lui Hristos nu poate fi atribuit lui ca vis și ideal. Aceasta este doar o ispită, o ceață a bunătății, o falsificare a creștinismului, pe care apoi l-a descoperit, denunțat și biruit. Pentru a ne convinge de acest lucru, să trecem peste paginile următoare din Visul unui om ridicol. Într-o formă condensată, ele spun schema întregii istorii a lumii. Inițial, toată natura a fost creată ca fiind bună și frumoasă; dar omul nu a rămas la această înălțime: „I-am corupt pe toți” – de aici începe tragedia umanității, care este realitatea noastră, adevărul nostru, istoria noastră. „Au învățat să mintă și s-au îndrăgostit de o minciună și au cunoscut frumusețea unei minciuni... Voluptuozitatea s-a născut repede, voluptatea a dat naștere geloziei, gelozia a dat naștere cruzimii... în curând s-a stropit primul sânge... ei. a început să se împrăștie, să se separe. Au apărut alianțe, dar deja unul împotriva celuilalt; a început o luptă pentru despărțire, pentru izolare, pentru individ, pentru ai mei și ai tăi... Când s-au supărat, au început să vorbească despre fraternitate și umanitate și au înțeles aceste idei; când au devenit criminali, au inventat justiția și și-au prescris coduri întregi pentru a o păstra și pentru a asigura codurile au înființat o ghilotină... Dar, după ce și-au pierdut toată încrederea în fericirea lor de odinioară, numind-o plictiseală, au dorit atât de mult. să fie din nou nevinovați și fericiți, din nou, că au căzut în fața dorinței inimii lor, ca niște copii, au îndumnezeit această dorință, au construit temple și au început să se roage la propria lor idee, propria lor dorință, în același timp crezând pe deplin în impracticabilitatea ei. și impracticabilitatea, dar cu lacrimi adorându-l și venerându-l. Dar ei au spus în același timp: „avem știință și

prin ea vom regăsi Adevărul, dar îl vom accepta deja în mod conștient. Cunoașterea este mai presus decât sentimentul, conștiința vieții este mai presus decât viața. Știința ne va da înțelepciune, înțelepciunea ne va dezvălui legile, iar cunoașterea legilor fericirii este mai mare decât fericirea." Așa spuneau ei și după asemenea vorbe fiecare s-a iubit pe sine mai mult decât oricine altcineva și într-adevăr nu ar fi putut să facă altfel. Fiecare a devenit atât de gelos pe propria sa persoană, încât a făcut tot posibilul doar să o umilească și să o înjosească pe alții; și în asta și-a crezut viața. A apărut sclavia, a apărut chiar și sclavia voluntară; cei slabi se supuneau de bunăvoie celor mai puternici, atâta timp cât îi ajutau să-i zdrobească pe cei și mai slabi decât ei înșiși.

Într-o formă izbitoare, aici, în limitele unei pagini, se povestește întreaga istorie a culturii, întreaga viață a omenirii. Iar la sfârşitul ei, gândindu-ne la fericirea anterioară şi visând să o restabilim, este potrivit să ne întrebăm: este posibil cu totul în starea nouă, schimbată a omului? La urma urmei, ei erau alți oameni - nu erau implicați în păcat, nu purtau otrava viciului. Dar după ce păcatul a intrat în lume, după ce răul a devenit legea dominantă — nu s-a schimbat oare natura omului atât de mult încât statul de mai înainte a devenit nu numai practic imposibil pentru el, ci și inacceptabil în interior? Și, după ce l-am restaurat pe cel dintâi, după ce a amenajat un paradis pământesc, vom face oamenii fericiți? Însăși realizarea visului lor nu va fi o amară dezamăgire pentru ei și, aflându-se într-un paradis pământesc, neștiind la ce să viseze și ce să-și dorească - pentru că totul a fost deja realizat, posedând totul - nu vor regreta ei. timp în care idealul nu era încă realizat, iar viața putea fi nu doar un fapt, ci și un vis, o aspirație către infinit de îndepărtat, spre de neatins.

Reflecțiile metafizice dau un răspuns negativ la aceasta.

Care a fost esența căderii? Care a fost ispita primilor oameni? Biblia, în acord cu toate mitologiile implicate, dă un răspuns clar și precis la aceasta. Oamenii voiau să cunoască binele și răul, nu erau mulțumiți de binele în care trăiau, căci totul era bine și rău de la început, își doreau capacitatea de a distinge, de a contrasta, de a contrazice. Ei doreau iluzia creativității, ceața alegerii, de care păreau să fie lipsiți în starea lor originală senină, uniformă și strălucitoare. Prin aceasta au introdus în lume începutul dualității, începutul despărțirii luminii de umbră, a binelui de rău, a vieții de moarte; și de atunci totul ne este cunoscut într-o ordine contrastantă, de atunci „orice definiție este în esență o negație", iar pentru a ne convinge de adevăr, trebuie mai întâi să ne îndoim de el (Descartes-Florensky). Viziunea directă asupra lucrurilor în Dumnezeu a fost înlocuită acum de o cunoaștere discursivă a minții „euclidiene", percepția pozitivă a acestei frumuseți a fost înlocuită de străduința veșnică pentru neatins, categoria idealului ca principiu al nemulțumirii eterne. a ajuns să domine întreaga viață a minții, voinței și sentimentelor - peste întregul suflet al omului ѣka. Iar Erosul lui Platon, cea mai înaltă imagine a umanității după cădere, este de natură duală — implicat atât în sărăcie, cât și în bogăție: „El este mereu sărac... și murdar, desculț, fără adăpost, tot timpul întins pe pământ, doarme la ușă. iar în aer liber .. ... și nevoia este tovarășul lui constant"; dar pe de altă parte, „este plin de planuri, curajos, îndrăzneț,

încăpățânat și iubește înțelepciunea; în aceeași zi, fie trăiește și înflorește, apoi moare, apoi revine la viață. (Pir. 203, D).

Aceasta definește esența tragică a vieții umane. Păcatul originar a pătruns întreaga natură și este posibil să scapi de ea numai răscumpărând-o; a-l ignora, a-i închide ochii, înseamnă a-i da o altă ieșire, a-și direcționa puterea în alte domenii ale vieții – poate mai puțin vizibile, dar pe de altă parte și mai profunde și mai periculoase. Exact asta face utopia unui paradis pământesc; căci, fiind în ordinea firească, nu are date pentru transformarea naturii umane; ea vrea să obțină beatitudine fără a schimba însăși esența; presupune atingerea idealului, fără să ne gândim că exigențele discriminării și efortului constituie însuși miezul sufletului unui om înstrăinat de Dumnezeu. Ce se va întâmpla cu această străduință când nu există nimic pentru care să lupți? Ce se va întâmpla cu omul - prin natură o ființă dualistă - în acest tărâm al prosperității moniste? La această întrebare se poate răspunde concret doar imaginându-ne realizarea acestui „ideal”. Nu este suficient să gândim dialectic, să o deducem logic, trebuie văzută, imaginată, experimentată. Prin urmare, cel mai bun răspuns la întrebarea noastră nu sunt concluziile filozofice, ci imagini artistice care descriu intuitiv starea unei persoane neregenerate într-un paradis pământesc.
O imagine izbitoare a acestui lucru o găsim din nou la Dostoievski, în visul și mărturisirea lui Versilov (în „Adolescent”). Această imagine este cu atât mai convingătoare aici, deoarece autorul ei nu se opune în niciun caz ideii de paradis pământesc. Exact opusul: Versilov, conform planului lui Dostoievski, este un „purtător al celei mai înalte gândiri culturale rusești”, care este „reconcilierea ideilor”. Ridicându-se deasupra „înjurăturii și logicii” Eu-

ropy, conștient de parțialitatea și incompletitudinea intereselor ei naționale și de clasă („abia atunci ardeau pe Tuilliers”), el nu mai puțin iubea „aceste vechi pietre străine, aceste minuni ale vechiului Dumnezeu lumii, aceste fragmente de minuni sfinte. ” Îi iubește mai mult decât pe europeni înșiși, iar această „boală mondială pentru toți” îi dă dreptul să afirme că „numai el, ca un rus, era atunci singurul european din Europa”. Și ca atare, el a trăit și a regândit toate idealurile culturale ale Europei, toate sarcinile gândirii ei, toate aspirațiile voinței ei. Deci, cel puțin, Dostoievski a intenționat-o, punând în cuvintele sale poezia nesfârșită a unui vis împlinit, tristețea nesfârșită a ultimei dezamăgiri. Visul lui Versilov repetă exact imaginea de mai sus a „Visul unui om amuzant”. Experiența istorică a lui Versilov coincide cu experiența omului amuzant; mai știe despre războaie și zvonuri de război, despre „război și logică”, despre vrăjmășie între națiuni și clase; înțelege „irezistibilitatea ideii actuale”, necesitatea, „logicitatea” tuturor ororilor istorice, știe că „realitatea rezonează mereu cu cizmă”, dar... „nu poate permite acest lucru”. Și „ este liber să aleagă, plânge, plânge după vechea idee – cu lacrimi adevărate, fără un cuvânt roșu”.
„Poate o persoană să trăiască fără Dumnezeu, este posibil vreodată”? se întreabă acest „deist filozofic”, acest om cultivat de cel mai înalt tip, văzând „cum au proclamat ateismul”. „Inima mea a hotărât întotdeauna că este imposibil”, răspunde el: „dar o perioadă, poate, este posibilă... Pentru mine nici măcar nu există nici o îndoială că va

veni; dar aici mi-am imaginat mereu o imagine diferită... „Și aici urmează această imagine minunată

paradisul pământesc realizat, realizat. El este o asemănare completă a unui vis, cu singura diferență că unul dintre ele precede istoria, iar celălalt o completează, că în primul trăiesc oameni fără păcat, care nu cunosc răul, iar în al doilea, omenirea obosită și bolnavă își găsește odihna, incapabil să renaască și purtând boala în sine. Aceste rânduri uimitoare sunt poate cele mai poetice scrise de Dostoievski.
„Îmi imaginez, draga mea”, începu el cu un zâmbet gânditor, „că bătălia s-a terminat deja, iar lupta s-a potolit. După blesteme, bulgări de murdărie și fluiere, s-a făcut liniște, iar oamenii au rămas singuri, după cum doreau: marea idee veche i-a părăsit; marea sursă de forță, care până atunci îi hrănise și îi încălzise, a plecat, ca acel soare maiestuos care chema, dar era deja, parcă, ultima zi a omenirii. Și oamenii și-au dat deodată seama că au rămas complet singuri și au simțit imediat o mare orfanitate. Dragul meu băiat, nu mi-aș putea imagina niciodată oameni nerecunoscători și proști. Oamenii orfani începeau imediat să se agațe unul de celălalt mai aproape și mai iubitor; își dau mâinile, realizând că acum ei singuri alcătuiesc totul unul pentru celălalt. Marea idee a nemuririi ar dispărea și ar trebui înlocuită; și tot acel mare exces al iubirii de odinioară pentru Cel Care a fost Nemurirea s-ar fi transformat în toți către natură, către lume, către oameni, către fiecare fir de iarbă. Ei ar iubi pământul și viața irezistibil, în măsura în care ar deveni treptat conștienți de permeabilitatea și finitul lor și cu o iubire specială, nu mai înainte. Ei vor începe să observe și să descopere în natură astfel de fenomene și mistere la care nu se așteptau înainte, pentru că aveau să privească natura

cu ochi noi, privirea unui iubit asupra iubitei sale. Se trezeau și se grăbeau să se sărute, grăbindu-se să iubească, realizând că zilele sunt scurte, că asta e tot ce le mai rămâne. Ei ar lucra unul pentru celălalt și fiecare ar da averea lui tuturor și ar fi fericit doar cu asta. Fiecare copil ar ști și ar simți că toată lumea de pe pământ este ca un tată și ca mamă pentru el. „Să fie mâine ultima mea zi”, ar fi gândit toată lumea, privind la apusul; dar, totuși, voi muri, dar toți vor rămâne, iar după ei copiii lor, ”iar acest gând că vor rămâne, încă iubindu-se și tremurând unul pentru celălalt, ar înlocui gândul unei întâlniri din viața de apoi. O, s-ar grăbi să iubească pentru a stinge marea tristețe din inimile lor. Ar fi mândri și îndrăzneți pentru ei înșiși, dar ar deveni timizi unul pentru celălalt: fiecare ar tremura pentru viață și pentru fericirea fiecăruia. Ar deveni tandre unul cu celălalt și nu s-ar rușina de ceea ce sunt acum și s-ar mângâia ca niște copii. Când se întâlneau, se priveau unul la altul cu o privire profundă și plină de semnificație, iar în ochii lor ar exista iubire și tristețe... Deci tristețea este ultimul cuvânt al paradisului pământesc. Nu fericire, nu bucurie, ci tristețe. De unde este ea? La urma urmei, nu există și nu poate fi nimic mai frumos decât această viață; în ea totul este perfecțiune, totul este realizare. Și totuși, cu cât este mai înaltă, cu atât mai frumoasă, cu atât mai adâncă tristețea lor - și însăși dragostea lor unul față de celălalt este doar un mijloc „de a stinge marea tristețe din inimile lor”... Omul, prin natura sa, se străduiește pentru de neatins; Depărtându-se de Dumnezeu, Îl caută veșnic și în această căutare își găsește fericirea – un

prototip și o prevestire a fericirii viitoare, când Dumnezeu va fi totul în toate. Dar omul Îl caută pe Dumnezeu pretutindeni; reflectarea cerului străluceşte pentru el atât în adevăr moral cât şi în

frumusețea pământească și cunoașterea rațională; în depășirea obstacolelor, în întinderea înainte - el vede sensul vieții, sensul devenirii, care este creația propriului suflet. Scopurile se schimbă, idealurile cresc, dar aspirația rămâne neschimbată, fără de care o persoană este de neconceput, căci este singur, mizerabil și incomplet - fără Dumnezeu... Aici - nu există aspirație; totul a fost realizat, totul a fost realizat. Idealul nu mai atrage, pentru că nu mai este scopul, ci conținutul vieții; visul moare, pentru că imaginația este neputincioasă să creeze ceva mai înalt decât realitatea, iar oamenii rămân cu o singură realitate - tristețea fără speranță a monotoniei eterne...
„Au fost alți oameni care au trăit în speranță”, a scris Kierkegaard: „timpul a trecut. A venit seara vieții. Și în amurgul lui s-au întristat, iar tristețea nu i-a înșelat ca viața. Căci întristarea le-a dat tot ce le-a putut. Și în bucuria ei au găsit ceea ce se așteptau și nu au primit de la viață..."
Așadar, tristețea este ultima esență, concluzia finală a paradisului pământesc - umană și numai cultură umană. Orice altceva sunt doar etape, doar pași care duc la acest vârf, încununând seara vieții, rezumandu-i sensul. Este inutil și imposibil să dovedești acest lucru; trebuie văzută cu ochiul interior, simțită cu sufletul, experimentată cu inima. Și numai poeții, care ascultă cu sensibilitate muzica lumii, ne pot povesti în poeziile lor despre acea notă crăpată, răsunătoare, care se aude în cele mai pasionate, mai eroice cântece ale unui om care nu cunoaște alte lumi, în afară de săracii noștri. pământ trist. Triada Verlaine, Blok și Rilke sună strălucitor aici. Toți trei - copiii vârstei noastre - sunt saturati până la limită de cultură, în plinătate

darurile și realizările ei private. Și așa: în disperarea lui Verlaine, care nu vede ieșire din viață, monotonă, ca o câmpie nemărginită înzăpezită, inundată de lumina moartă a lunii; în resemnarea sumbră a lui Blok, înăbușită de lipsa de suflet a vieții și a artei, a orașului și a culturii; în visarea melancolică a lui Rilke – care cunoaște toate întorsăturile sufletului modern, toate acordurile istoriei, dar care nu crede în nimic altceva decât în tristețea lui – în toată această bogăție de sunete, stări, gânduri, una și aceeași tristețe. se aude, una și aceeași tristețe - tristețe realizări, tristețea luxului, care nu are de ce să se plângă, nimic pentru care să lupți, nimic de dorit, pentru că toate imaginile posibile ale fanteziei au fost deja experimentate de ea în trecut, sunt deja familiară pentru ea din amintiri.
Făina are atât de multe coarde la lăută,
Fericirea nu are.
Înălțându-se în cer fără adăpost, Ce s-a scufundat în fund, Și
Conjurând lepră, Zicând fecioarei - talifa.
El este mai drag cerșetorului Lazăr
Magnific vrăjitor. (N. Gumilev).
Tristețea realizării era cunoscută chiar și de foștii poeți. La urma urmei, Faust visează și numai la un moment de fericire, atins la care vrea să moară, pentru că știe că nu există fericire neschimbătoare, că

fericirea stă doar în străduință, iar în realizare există tristețe, monotonie, deznădejde... .
Iar artistul lui Oscar Wilde rupe imaginea bucuriei, care durează o clipă, pentru a arunca din ea o statuie a tristeții, care durează pentru totdeauna . , renunțați la dorința de a-

atinge aici pe pământ o stare fericită și cerească. Căci cea mai puternică fantezie, cel mai înflăcărat idealism, nu este în stare să ne elibereze de această tristețe atotpătrunzătoare, inseparabilă de străduința noastră, inevitabil în sentimentele noastre - parcă strâns în esența sufletului nostru.
Și nu se poate tinde decât spre plinătate, spre bucurie, spre fericire... Ideea unui paradis pământesc, visul umanismului, idealul culturii seculare se dovedește astfel a fi contradictoriu în interior: își poartă negația în însuși, iar cei care beau din izvorul ei nu îi potolesc setea, căci apele lui sunt amare. Da - acest vis - pentru a atinge fericirea și bucuria pe pământ - într-adevăr, pentru o lungă perioadă de timp a fost „o stea mare, arzând ca o lampă”; ea a făcut semn și a sunat, a inspirat și a inspirat, ei au crezut în ea, au luptat pentru ea și au pierit - ea, parcă, a înlocuit religia. Dar cei care au fost sortiți să bea până la capăt această băutură picant și îmbătător, au văzut că în fundul paharului este amărăciune care nu-l va părăsi niciodată pe cel care a băut-o și îi va otrăvi toată viața, toate gândurile cu tristețea ei. , indiferent la ce se îndreaptă el. mintea ta, indiferent de sursa de care te agăți cu buzele...
Unde este ieșirea? Dacă tristețea stă la baza culturii, dacă toate impulsurile umane sunt otrăvite de la început de otrava tristeții, atunci unde se găsește adevărata viață, valoarea durabilă, idealul etern? Și nu este, deci, tristețea o lege mondială, inevitabilă și absolută, un fundament întunecat de bază al ființei, din care conștiința umană nu poate scăpa.
Putem doar să dăm un indiciu aici, să evidențiem repere ale drumului pe care trebuie să se străduiască neapărat sufletul uman, dar nu putem

dornic de a face pace cu amurgul tristeții veșnice și străduindu-se spre bucuria veșnică, spre lumina neapusă.
Dacă ignorăm conținutul vieții și îl evaluăm din punctul de vedere al percepției sale de către o persoană, dacă vedem în el nu „ce”, ci „cum”, atunci esența sa va fi foarte simplă: tristețe și bucurie.
- acestea sunt cele două stări principale în care sufletul uman poate fi scufundat, indiferent de ceea ce trăiește; căci dacă am văzut că nicio binecuvântare pământească, nicio bunăstare și chiar perfecțiunea nu poate salva o persoană de o tristețe atotpătrunzătoare, atunci invers: cineva poate fi bucuros în toate condițiile de viață - în orice suferință, asuprire și lipsă: „noi suntem întristați, dar mereu ne bucurăm”, scrie Apostolul (II Cor. 6, 10), „în mare răbdare, în necazuri, în nevoi, în împrejurări grele, în lovituri, în închisori, în exil, în osteneli, în privegheri, în posturi... în cinste și în dezonoare, cu cenzură și laudă „„Bucurați-vă mereu”, ne învață în alt loc (I Tes. 5, 16). Totuși, această bucurie nu depinde de voința noastră, este nu este dat de pământ: ne este coborât de cer, ne este dat ca har. Această bucurie este transcendentă și, prin urmare
- este de neînțeles și inexprimabil: nu se poate decât să se roage pentru el - altfel nu se poate realiza.

Dar este posibil deloc? Nu este soarta unor câțiva aleși, privilegiul câtorva sfinți?
Răspunsul la aceasta este întreaga învățătură a lui Hristos, întreaga istorie a Bisericii. Este izbitor faptul că creștinismul afirmă bucuria ca realitate: nu numai ca normă, nu ca lege și obligație, ci ca fapt, ca împlinire , ca viață – care participă la toată creația și la care, prin urmare, fiecare om. fiinţa poate fi mângâiată.

atrăgător. Și de aici porunca imperioasă „Bucură-te”, care pătrunde toată Evanghelia, întreaga viață a Bisericii, luminând, transformând și mângâind toate neputințele omenești, toată întristarea pământească. Cu această chemare la bucurie, Buna Vestire a Pr. Fecioare despre nașterea Mântuitorului Lumii, cu aceeași făgăduință de bucurie Viața Sa pământească se încheie - într-o discuție de rămas bun cu ucenicii (Io, 16, 20). Și această bucurie se împlinește în Biserică – care nu cunoaște alt mod de a se adresa sfinților săi, ca o „bucurare” jubilatoare (toți acatistele). Mâhnirea vieții nu este distrusă prin aceasta, iar persoana nu este scoasă din „lumea tristeții și a lacrimilor”. Dar se afirmă ca trecătoare, la fel de temporară - ca calea pe care o persoană merge către bucuria veșnică, fericirea veșnică, care este adevărata lui casă, locuința, pregătită de la început de Tatăl său Atotbun. „Dar pentru aceasta este necesar ca și aici pe pământ să fie conștient de unde se află singurul izvor de bucurie și să nu se agațe de bunurile pământești, să nu se străduiască să dobândească raiul pe pământ, să exclame împreună cu Biserica: „Tu ești puterea mea, Doamne, Tu ești puterea mea și Tu ești Dumnezeul meu, Tu ești bucuria mea, nu părăsi măruntaiele părintelui și ne vizitează sărăcia; în întuneric cu proorocul Habacuc Te chem: Slavă puterii Tale, o, înţepător.
L. Zander.

DEZVOLTAREA PROBLEMELOR BISERICII DUPĂ PRIMA CATEDRALA KARLOVATSKY (1922)
Voi lovi pe Păstor și oile turmei vor fi împrăștiate. (Zah. 13:7).
Totuși, Fiul Omului merge după destinul său, dar vai de acea persoană prin care El se trădează. (Luca 22:22).
Până la sfârșitul secolului al XIX-lea, instituțiile bisericești locale au primit un caracter moșiar complet. În același timp, clasa de conducere în localități era clerul alb, în principal preoți. Laicii erau aproape excluși de la participarea la treburile parohiale și ale administrației eparhiale, fiind doar obiectul lor. Comunitățile parohiale au fost private de drepturile unei persoane juridice. În parohie nu existau administrații publice. Reprezentantul său ales de parohie, păzătorul bisericii, a devenit un simplu funcționar, toate ale cărui funcții erau închise într-o cutie de lumânări. Dacă în parohie existau întâlniri ale enoriașilor, atunci e:o era o relicvă a vremurilor trecute.
Parohiile au participat la întreținerea instituțiilor eparhiale, întrucât fondurile de stat alocate vechilor state erau departe de a fi suficiente pentru a menține chiar și organele administrative ale eparhiei. Între timp, în secolul trecut, au apărut noi nevoi, în special educative, care trebuiau satisfăcute în detrimentul fondurilor primite de la parohii sub formă de impozitare directă sau indirectă.

Gestiunea acestor fonduri a fost lăsată în seama adunării diecezane, care era formată din reprezentanți ai clerului alb.
ÎN

Cele mai multe nevoi educaționale au luat o direcție specială. Satisfacerea nevoilor bisericii de pastori luminati era subordonata educatiei copiilor clerului. Numărul studenților din instituțiile de învățământ spiritual a depășit cu mult nevoile bisericii în pastori. Cu toate acestea, instituțiile de învățământ teologic nu au satisfăcut toate nevoile bisericii, deoarece un număr semnificativ de oameni care au primit educație în aceste instituții de învățământ au plecat ulterior de la munca bisericească. Accesul persoanelor laice la instituțiile spirituale și de învățământ era într-o oarecare măsură dificil, este clar că școlile teologice nu răspundeau nevoilor clerului.
Prin urmare, atâtea biserici, întreținerea instituțiilor spirituale și de învățământ a absorbit o parte semnificativă din bugetul eparhial. Astfel, acest buget a servit și intereselor clerului, deși fondurile parohiale și eparhiale au fost create, bineînțeles, de laici și aduse de aceștia la templu pentru nevoile bisericii, și nu pentru remunerarea suplimentară a clerului.
O poziție faptică atât de influentă a clerului alb și a bisericii sale dependente și a poziției juridice pe autoritatea ierarhului diecezan local, care nu era din clerul local și, uneori, nu simpatiza cu aspirațiile de clasă ale clerului său, hrănit printre cei albi. cler dorinţa de a vă oficializa poziţia de conducere în domeniu. De aici și dorința clerului alb de a limita puterea episcopului diecezan și chiar direct la episcopia albă.
Având în vedere toate acestea, nu suntem deloc înclinați să explicăm toate aspirațiile clerului alb prin ambiția indivizilor, chiar din rândul preoților mitropoliți. În clerul de la Petrograd, poate această conștiință era mai acută, dar era caracteristică unui număr semnificativ de clerici albi în general.
Legislaţia Consiliului Local din 1917-18. nu numai că nu a îndeplinit aceste aspirații de clasă, dar prin atragerea unui număr semnificativ de elemente laice în activitatea bisericească în parohii, în instituțiile diecezane și centrale și la Conciliu însuși, a condus imediat Biserica Rusă din sfera intereselor de clasă spre calea activităţii largi independente a întregii societăţi bisericeşti.
Funcția creată de Consiliul Local în prezent

a fost singura posibilă, întrucât criza economică generală din țară și pierderea creditelor de stat au impus sacrificii financiare semnificativ mai mari din partea laicilor. Aceste sacrificii au devenit posibile prin cooperarea prietenoasă a întregii comunități ecleziastice. Totul i-a forțat să recunoască noua stare de lucruri, dar asta departe de a împăca tot clerul cu această stare de lucruri.
Condițiile politice generale din acea vreme nu puteau susține aspirațiile de clasă. Trezirea conștiinței bisericești în rândul vechiului cler și intrarea în ea a unor noi elemente ideologice ne-au obligat să presupunem că această lipsă de conștiință în unele cercuri bisericești scăpa și că va fi eliminată până la capăt.
Totuși, în viitorul apropiat au apărut astfel de condiții politice generale, care au deschis și aceste vechi răni.
eu.

Am încercat să aflăm motivul apariției tulburărilor bisericești în Rusia sau, mai degrabă, percepția de către masele ecleziastice din Rusia a tulburărilor bisericești care au apărut în străinătate. Faptul inițial, din care încep să se dezvolte evenimentele din Rusia, a fost foametea. 1921 și 1922 - un timp de încercări excepționale pentru Rusia. Întinderi uriașe ale regiunii Volga au fost lovite de foamete. A doua jumătate a anului 1921 a fost teribilă. Populația a părăsit multe sate: sate și sate transformate în locuri de foste așezări. Suferința oamenilor flămânzi de la începutul anului 1922 a depășit cele mai sumbre presupuneri. Moartea fără milă și-a urmărit victimele pretutindeni. Populația a pierit acasă, pe drumuri, pe străzile orașelor. Umanitatea a devenit nu o tradiție semi-de încredere a secolelor trecute, ci adevărata realitate a acestui timp teribil. Oamenii care nu au experimentat în mod direct foamea în acest moment se aflau într-o stare de cele mai dificile experiențe morale și într-o anumită tensiune generală.
În același timp, foametea a trezit în rândul emigrației ruse speranțe pentru căderea iminentă a bolșevicilor, deoarece părea că autoritățile din Rusia nu puteau face față acestui dezastru și, în consecință, nu i-ar supraviețui. Într-un articol despre Protopresbiter, G. Shavelsky, („Gândirea Rusă”, 1922, nr. 4), aceste așteptări sunt foarte clar descrise. Ei au contactat persoana Sfinției Sale Patriarhul, care se presupune că va prelua puterea în propriile mâini în viitorul apropiat pentru a o transfera singur deținătorului legal indicat al acestei puteri.

De fapt, visele din cercuri politizante cunoscute au mers mult mai departe și chiar s-a subliniat, nu fără referințe istorice, că comorile monahale și ale templului pentru perioada de tranziție ar putea avea o mare importanță financiară. Aceste sentimente nu ar fi avut nicio influență asupra sarcinii noastre dacă nu ar fi dictat rezoluțiile Adunării Bisericii Karlovac. În momentul celei mai grave calamități, care nu putea fi depășită decât prin eforturile unite ale tuturor, liderii bisericești străine au căutat să pună biserica împotriva puterii seculare. Biserica nu putea rămâne indiferentă la această foamete cumplită. Relativ devreme, când imaginea acestui dezastru era încă în curs de lămurire, Preasfinția Sa Patriarhul a transmis un mesaj de ajutor tuturor credincioșilor din Rusia și din străinătate. Și știm că vocea lui nu era o voce care strigă în pustia lumii.
Atragerea personalităților publice pentru a ajuta populația înfometată a fost realizată chiar de autoritățile civile. Prin urmare, este firesc ca asistența bisericească, ca asistență publică, să fi fost coordonată cu activitățile Comitetului Public de Asistență pentru Foameți. Organizația bisericească a fost motivată în acest sens și de faptul că însuși Comitetul Public a apelat la Preasfințitul Părinte Patriarh pentru sprijin. De asemenea, a fost creat un Comitet special al Bisericii pentru ajutorarea celor înfometați. Curând a urmat închiderea Comitetului Public, care a presupus lichidarea Bisericii. Odată cu lichidarea fondurilor sale au fost transferate agențiilor guvernamentale pentru a-i ajuta pe cei înfometați.
Cu toate acestea, colectarea fondurilor de către organizațiile bisericești nu a fost oprită. În decembrie 1921, guvernul însuși a cerut majorarea colectării prin instituțiile bisericești, începând cu Sfântul Sinod și terminând cu consiliile parohiale.

Cu toate acestea, încă de la începutul anului 1922, în Rusia au început să apară știri de rău augur despre activitățile Adunării Bisericii Karlovac. Pentru Înalt Preasfințitul Patriarh și alți conducători responsabili ai bisericii, era deja clar la începutul lunii februarie că vor trebui să curețe terciul preparat în străinătate de politicieni iresponsabili, nu numai împotriva voinței celei mai înalte autorități bisericești, ci chiar și contrar acesteia.
Până la această oră, declarația din guvern are locul

în cercurile publice ale R.S.F.S.R.-ului chestiunii sechestrului bunurilor de valoare bisericești pentru nevoile populației înfometate. La începutul lunii februarie, Pravda a publicat primul articol destul de ascuțit dedicat acestei întrebări. Trebuie spus că Pravda în această chestiune a reflectat starea de spirit a curentelor mai extreme din mediul guvernamental. La 11 februarie, același ziar relata că prezidiul V. Ts. I. K. a decis confiscarea valorilor bisericești; cu toate acestea, chiar a doua zi, în organul oficial, la Izvestiya, a apărut o infirmare oficială a acestui raport Pravda, semnată de secretarul V. Ts . În același număr al Izvestiei a avut loc o conversație între un corespondent și un reprezentant al St. Patriarh în Comitetul Central de Asistență pentru Foameți, protopop. N. V. Tsvetkov, care a expus punctul de vedere al autorităților bisericești asupra acestei probleme, care a găsit o expresie mai completă în mesajul patriarhal ulterior. La 16 februarie, însăși hotărârea Prezidiului V. Ts. Pe 19 februarie, mesajul mai sus amintit a fost publicat de către Sfântul Patriarh. Prin această proclamare, comunităților bisericești li s-a permis să doneze decorațiuni bisericești pentru nevoile celor înfometați, lucruri separate care nu aveau semnificație liturgică. Cu permisiunea autorităților, acest apel a fost tipărit și distribuit în rândul populației.
În Catedrala Mântuitorului Hristos, pentru a doua oară, Sfântul Patriarh a săvârșit o rugăciune la nivel național pentru mântuirea celor care pierd de foame, aici a fost citit un mesaj și a fost rostit un cuvânt arzător de ajutor de către Arhiepiscopul Ilarion. Templul imens, aglomerat de oameni, părea să se contopească într-o rugăciune comună și un impuls de sacrificiu. Dar aceasta nu a fost ultima slujbă săvârșită aici de Sfântul Patriarh.
Abia la 26 februarie, V. Ts. I. K. a aprobat instrucțiunea „cu privire la sechestrul bunurilor de valoare bisericești”, care deja se vorbea despre sechestrul bunurilor de valoare, indiferent de scopul lor liturgic. Astfel, nu fără ezitare și fricțiuni în cercurile conducătoare, până la sfârșitul lunii februarie, problema sechestrului bunurilor de valoare bisericești a avansat până la un astfel de scop încât s-au gândit în același timp să rezolve problema foametei și să lipsească biserica de acelea. resurse materiale care au stârnit astfel de speranţe nepotrivite în străinătate.

Sfântul Patriarh a fost obligat printr-un mesaj special să sublinieze decretele bisericești existente referitoare la valorile bisericii.
În același timp, Administrația Bisericii din străinătate a finalizat compilarea discursului său la Conferința de la Genova.
La începutul lunii martie, a avut loc o întâlnire la Moscova, care a fost consacrată simultan problemei foametei, valorilor bisericești și activităților Adunării Karlovac. Încă din 15 martie, Izvestia a

publicat un interviu cu Sfântul Patriarh fără niciun atac special împotriva punctului de vedere dezvoltat de Patriarhul Tihon. În numărul ziarului „Novoe Vremya”, la 1 martie, a fost publicat un apel de către Administrația Superioară a Bisericii Karlovac la Conferința de la Genova privind împiedicarea reprezentanților guvernului sovietic de a participa la conferință și furnizarea de arme oponenților acestui guvern. . Acest număr al lui Novaya Vremya a fost primit în Rusia chiar la începutul celei de-a doua jumătate a lunii martie. Între 17 și 25 martie a început sechestrul bunurilor de valoare bisericești. În unele locuri - (Shuya, Moscova, Sankt Petersburg, Smolensk etc.) - acest lucru a provocat revolte populare neorganizate împotriva celor care au capturat. Cu toate acestea, în marea majoritate a cazurilor, sechestrul a decurs fără rezistență. În Izvestia din 28 martie întâlnim primul articol ascuțit împotriva Bisericii, sub titlul „Sfânta Contrarevoluție”. Acest articol este dedicat activităților Adunării Bisericii Karlovac și, în legătură cu aceasta, am amintit în discursurile generale împotriva puterii sovietice ale ierarhilor individuali, care aparțineau de mult timp.
Ciocnirile care au avut loc pe baza confiscării obiectelor de valoare bisericești au dat un motiv formal pentru organizarea de procese (la Moscova, Smolensk, Ivanovo-Voznesensk, Sankt Petersburg și alte locuri) împotriva reprezentanților bisericii. La toate aceste procese, starea nervoasă cu care autoritățile au tratat criza în sine a fost dezvăluită în mod clar . În articolul principal care a precedat aceste procese, momentul lor politic a fost direct subliniat. Puterea doar se apără, s-a scris în acest articol. Cine conduce atacul? Dușmani străini ai acestei puteri. Catedrala Karlovac a scos la iveală interesul bisericii de a ca „mâna osoasă a foamei” să sugrume puterea sovietică.
Cum ar putea fi transferată responsabilitatea pentru acțiunile acestei Adunări reprezentanților Bisericii Ruse,

cine au fost in Rusia? „Mitropolitul Antonie, a scris în Izvestiyah, a transmis în numele Patriarhului o binecuvântare pentru lucrările conciliare”. Având în vedere importanța unei astfel de afirmații, este necesar să ne oprim puțin asupra ei. Revenind la „Faptele” Adunării, nu vom găsi un răspuns direct la întrebarea pusă acolo, întrucât „Faptele” nu reproduc discursul Mitropolitului Antonie, cu care a deschis ședința în sine, referindu-se la faptul că acest discurs a fost rostit improvizat și înregistrarea sa nu a fost păstrată. Se poate chiar presupune că nu a fost făcută nicio declarație directă despre binecuvântarea Sfântului Patriarh Tihon. Totuși, în „Regulamentul” asupra Adunării însăși există un articol care vorbește clar despre necesitatea ca Sfântul Patriarh să aprobe hotărârile acestei Adunări și doar anumite evenimente pot fi puse în practică, cu titlu provizoriu, până când acestea sunt aprobate de Patriarhul Moscovei. Unul dintre cele mai importante drepturi ale autorității ecleziastice supreme este dreptul de a adresa mesaje. Prin urmare, dacă au cerut aprobarea oricărei rezoluții a Adunării de către Patriarh, atunci mesajele în numele Bisericii puteau fi emise numai cu acordul prealabil al șefului episcopilor ruși. Numai în acest caz, Adunarea, recunoscând asupra sa întreaga autoritate canonică a Patriarhului Moscovei, ar putea face o declarație responsabilă în numele bisericii. Care a fost conținutul mesajului și al apelului, am spus deja înainte. Binecuvântarea Sfântului Patriarh, chiar dacă nu a fost transmisă Adunării de către Mitropolitul Antonie, atunci prezența ei a fost asumată chiar de unii

dintre participanții la Adunare. Este posibil să fi greșit. Nu prea contează în acest caz. Numai faptul că însuși existența unei astfel de convingeri în rândul membrilor Adunării este important. Așadar, afirmația esențial incorectă a lui Izvestiya a primit, parcă, o oarecare bază și l-a făcut pe Sfântul Patriarh, în ochii autorităților sovietice, responsabil pentru cererea adresată Conferinței de la Genova de a da arme pentru răsturnarea puterii sovietice. Absența dovezilor împotriva Patriarhului personal a inspirat doar ideea unor legături conspirative bine stabilite. La Procesul de la Moscova, procurorul a declarat în mod direct în discursul său: „Nu judecăm Biserica, ci persoanele care au profitat de formele legalizate ale aparatului bisericesc pentru a efectua un atac subteran asupra puterii sovietice”. Și mai departe, arătând la disciplina bisericească la care se referă inculpați, el a spus: „Acest lucru mărturisește încă o dată puterea organizației subterane”.

Sfântul Patriarh, chemat la procesul conducătorilor bisericii de la Moscova, în calitate de martor, a negat orice cunoaștere prealabilă a activităților Adunării Karlovac.

Astfel, în ochii autorităților sovietice, confiscarea obiectelor de valoare bisericești și activitățile Adunării Karlovac din 1921 au constituit fapte care erau cel mai strâns legate între ele. De aceea, tema „Foamea, valorile Bisericii, Catedrala Karlovac” este o temă comună în toate disputele din acest timp. Procesul numit al conducătorilor bisericii din Moscova a mai avut un rezultat: decizia Tribunalului de la Moscova a fost luată de a aduce la răspundere Patriarhul însuși și care apoi conducea Episcopia Moscovei, Arh. Nikandra.

Trebuie spus că decizia în cazul conducătorilor bisericii din Moscova nu a fost luată fără luptă în cadrul tribunalului însuși. Abia după o ședință de 14 ore s-a luat o decizie, în virtutea căreia unsprezece persoane au fost supuse pedepsei cu moartea, iar restul la închisoare de la 1 la 5 ani. Cu toate acestea, ezitarea nu s-a încheiat aici. Apărătorii au depus o moțiune de reducere a pedepsei Comitetului Executiv Central. Iar prezidiul său a dispus imediat suspendarea executării acestei pedepse. Nu fără o luptă în prezidiul V. Ts. I. K., s-a decis să se execute decizia Tribunalului de la Moscova.

Deci, prestația Adunării Karlovtsy și Administrația Supremă a Bisericii în străinătate a costat doar la Moscova unsprezece vieți umane! Dar aceasta nu a fost în niciun caz singura consecință a acestor discursuri.

Convingerea autorităților civile că Sfântul Patriarh și colaboratorii săi cei mai apropiați se străduiau să folosească organizația bisericească împotriva autorităților sovietice și o presupunere similară a unei părți a clerului a adus această parte mai aproape de starea de spirit a cercurilor conducătoare. Autoritățile de atunci căutau un prilej să demonstreze că nu luptau cu Biserica ca atare, ci cu indivizi care doreau să folosească această organizație împotriva puterii civile. În acest fel, s-a aruncat o punte între autorități și acele elemente ale clerului care au constituit nucleul „bisericii vii” în viitor. Cu toate acestea, membrii Bisericii Vii nu au avut imediat ocazia să vorbească deschis. Ep. Antonin s-a dovedit a fi în acest moment, conform stărilor sale de spirit, o persoană deosebit de apropiată de cercurile guvernamentale de conducere.

Timpul a trecut, iar chestiunea aducerii în judecată a Sfântului Patriarh însuși treptat și nu fără ezitare s-a îndreptat spre punerea în judecată și a lui. Abia la mijlocul lunii mai această întrebare a primit rezoluția finală. În legătură cu această hotărâre a fost izolarea Sfântului Patriarh. Astfel, prin cursul evenimentelor, el a fost înlăturat din conducerea Bisericii. Acest moment a fost folosit de grupul bisericesc viu pentru a prelua puterea bisericii.
Pe 12 mai, acest grup l-a vizitat pentru prima dată pe Sfântul Patriarh și a purtat o discuție cu acesta despre direcția treburilor bisericești. Este posibil ca în legătură cu această convorbire, și mai strâns de situația apărută, Sfântul Patriarh, la 16 mai, să predea administrația Bisericii Ruse mitropolitului Agafangel de Iaroslavl, cerându-i să ajungă imediat la Moscova, la care avea acordul autorităţilor civile.
Inițiatorii mișcării Bisericii Vii nu s-au mulțumit cu asta și deja pe 14 mai și-au publicat apelul către credincioșii din Izvestiya. Acest grup a acuzat autoritățile bisericești că au încercat să dea o lovitură de stat, a promis că va opri războiul bisericii împotriva autorităților civile și a raportat că persoanele care au semnat apelul au solicitat deja autorităților statului „pentru a ne oferi (adică, autorii contestaţiei) cu posibilitatea de a convoca cât mai curând un consiliu pentru judecarea făptuitorilor şi soluţionarea chestiunii conducerii bisericii. Acest recurs a fost semnat: Ep. Antonin, preoți: Kalinovski, Krasnitsky, Vvedensky, Belkov, psalmitorul Stadnik și, se pare, preoți moscoviți care li s-au alăturat: Borisov, Bykov, protopopul Russakov din Saratov și protopopul Ledovsky, adică 10 persoane. Din aceasta reiese că persoanele numite și-au asumat autoritatea bisericească imediat după prima lor vizită la Sfântul Patriarh. Un apel la autoritățile civile pentru convocarea unui consiliu, un apel către credincioși - toate acestea sunt acte care nu lasă nicio îndoială că autorii lor se considerau deja organul de conducere al bisericii.
Cei mai activi din acest grup: Vvedensky, Belkov, Kalinovsky, l-au vizitat încă o dată pe Patriarh, pe 18 mai, și au depus o petiție pentru permisiunea de a relua funcționarea biroului Sfântului Sinod și, în legătură cu aceasta, de a transfera treburile sinodale. lor cu scopul ca ei să le fie predat rândul patriarhului adjunct. Patriarhul Tihon în acest moment

era deja privat de libertate și nu cunoștea apelul menționat mai sus al acestui grup. A fost de acord cu cererea lor. În hotărârea Sfântului, s-a indicat cu siguranță că preoţii numiți au fost instruiți să accepte cazuri pentru transferarea lor către Mitropolitul Agafangel. Conducerea Episcopiei Moscovei a fost încredințată lui Innokenty, episcopul de Klin, iar înainte de sosirea sa, a fost încredințată lui Leonid, episcopul de Verninsky.
Intențiile preoților care au apărut erau departe de dorința de a ajuta la un curs mai corect al treburilor. „Cerând filial” binecuvântarea Sfântului pentru transferul treburilor, ei au hotărât de fapt să pună mâna pe aparatul bisericesc, întrucât au înțeles că proclamarea lor cea mai înaltă administrație bisericească le va oferi invadatorilor prea puține oportunități. După ce au pus mâna pe aparatul bisericesc, ei au fost cel mai puțin înclinați să-l lase din mâini, deoarece acest lucru le-a oferit avantaje enorme: lucrurile au mers în centru din toată Rusia și, în acest fel, s-au trezit la cunoștința tuturor.

administrarea bisericii. După ce au primit în mod condiționat munca de birou în mâinile lor, au găsit posibil să vorbească despre transferul puterii către ei de către Sfântul Patriarh. Curând, Bishop sa alăturat conducătorilor inițiali ai „bisericii vii”. Verninsky Leonid. Astfel, aparatul diecezan al Moscovei a ajuns în mâinile bisericilor vii. Caracterul violent al preluării puterii de către bisericii vii este fără îndoială chiar și pentru prof. Titlinov, în ciuda faptului că renovaționismul, al cărui reprezentant este prof. Titlinov, a primit această putere de la „biserica vie”. Prof. Titlinov admite însă o inexactitate semnificativă în raport cu acest timp. El vorbește despre abdicarea Patriarhului. Revenind la textul hrisovului, care a fost trecut în administrarea Mitropolitului Agafangel, nu găsim acolo niciun cuvânt despre lepădare. Este posibil ca Patriarhul să fi intenționat să abdice în eventualitatea în care Consiliul Local se întrunește, dar înaintea acestui consiliu Patriarhul nu a putut face acest lucru și nu a făcut-o înainte și nici în acest moment nu a făcut-o. Astfel, este la fel de corect să vorbim despre abdicarea Patri-Arhat, precum este să afirmăm că puterea a fost transferată Patriarhului V. Ts. U.. Patriarhul s-a retras din conducerea bisericii, întrucât a fost privat de libertate și dus la o instanță civilă. Mitropolitul Agafangel a fost pus în fruntea administrației

numai consiliului, de care depindea păstrarea organizării temporare a puterii sau alegerea unui nou patriarh, deoarece Sfântul Tihon nu era într-adevăr străin de ideea de a renunța la puterea patriarhală. Eliberarea din instanța civilă și închisoarea au readus administrația însăși în mâinile Patriarhului Tihon fără niciun act special din partea adjunctului său, Mitropolitul Agafangel. Dar această posibilitate, desigur, putea fi luată în considerare cel mai puțin la acel moment, ca fiind în vreun fel reală.
(Va urma).

Krishnamurti.

(Finalizarea teozofiei)

Societatea Teozofică a fost fondată de Olcott și Blavatsky, ambii orientați către religia și filozofia indiană, în principal budism. Olcott a scris un catehism budist, canonizat de biserica budistă și tradus în toate limbile. Blavatsky s-a recunoscut ca un adept al budismului nordic și a considerat moralitatea budistă ca fiind cea mai înaltă moralitate care a existat vreodată. Mai departe, societatea teosofică a rătăcit multă vreme pe diverse căi oculte, a făcut cele mai diverse împrumuturi filozofice, a combinat și amestecat credințele religioase ale diverselor țări și popoare și, în cele din urmă, a completat toate aceste rătăciri prin revenirea pe calea strict indiană în persoana lui Krishnamurti.

Este uimitor cât de puțină înțelegere a filozofiei și misticismului indian poate fi găsită printre teosofii moderni. Spiritul principal al acestui misticism, melodia principală a Upanishad-urilor, ale căror ecouri sunt clar audibile chiar și în budism, teosofii moderni nu l-au auzit niciodată, nu l-au putut scădea nici măcar din Bhagavad-Gita. De multe ori m-am gândit și m-am îndoit dacă înțeleg corect hinduismul, dacă oamenii care se predau în mod conștient religiozității indiene, meditează în spiritul yoga indiană, vorbesc despre toate acestea într-o limbă complet diferită. Dar m-am convins în primul rând de

corectitudinea înțelegerii mele de către ingeniosul Tagore. Am mai multă încredere în Tagore pentru înțelegerea hinduismului decât în Annie Besant sau Leadbeater. Dar cel care m-a convins în cele din urmă de corectitudinea înțelegerii mele a fost Krishnamurti. Citirea a fost pentru mine, în acest sens, o mare bucurie.
M-am întrebat întotdeauna de ce nici Besant, nici Leadbeater, nici Steiner nu ating vreodată ceea ce este mai valoros și mai înalt în India și în cărțile ei sacre. Poate că acest lucru vine de la faptul că sunt oculte

scolastici, raționaliști, sincretiști și în niciun caz mistici; mai mult decat atat, sunt lipsiti de orice lirism, orice dar si sentiment poetic. Dimpotrivă, Krishnamurti este în primul rând un mistic și poet indian; acest lucru îl face absolut de înțeles și transparent pentru oricine este familiarizat cu cărțile sacre indiene, cu epopeea indiană, cu filozofia indiană.
Crescut de teozofi, nu a vrut să învețe Teozofia și a aruncat tot acest muzeu al religiilor și al ocultismului pe care i-a fost prezentat de autoritățile europene. În această direcție, în primul rând, este îndreptată „răzvrătirea sa mentală”, pe care o menționează Annie Besant, și asupra căreia el însuși insistă constant.
Apariția lui Krishnamurti completează Teozofia, este imposibil să o continui în același spirit. Acum este ciudat să folosești termenul „teosofie”, trebuie doar să spui „Vedantism”, sau „Budism”. Apariția lui Krishnamurti este, de fapt, tragică pentru Ordinul Stelei, care deja se gândește dacă are sens să existe, dar este și tragică pentru Teozofie. Este tragic pentru că, în răzvrătirea sa împotriva autorităților, el respinge complet orice „doctrină secretă” și „înțelepciune antică”: nici el nu are nevoie, căci participă la o înțelepciune suficient de secretă și suficient de veche - înțelepciunea Upanishad-urilor.
Împreună cu Buddha, Krishnamurti provine din faptul că suferă, moarte, dispariție, fragilitate. El caută o valoare eternă și în ea mântuirea și fericirea. Aceasta este o mentalitate religioasă tipică indiană, pentru că fiecare religie este, în cele din urmă, o religie a mântuirii, deși nu toată lumea oferă o adevărată mântuire. „Nu există nimic permanent, nu există nimic etern. De jur împrejur este naștere și moarte, graba și deșertăciune, durere trecătoare, bucurie trecătoare... chiar nu există nimic permanent și etern? Nu există oare o eternitate în care nimic nu se schimbă, nimic nu este supus decăderii și ofilării? Este necesar să se dobândească valori durabile și eterne ”(Krishnamurti. Sursa înțelepciunii. Revista Zvezda, VPI-1X. p. 7. Comparați. Prin ce autoritate? p. 9.).
Ce este depășirea indiană a morții, suferinței, fragilității? Este cunoscut tuturor din principiile de bază ale budismului. În primul rând, toată această lume a morții și a nașterii, a bolii și a suferinței este „un ocean nemărginit de neant” (Krishnamurti, ib.). Trebuie să înțelegeți și să simțiți natura sa iluzorie și să renunțați la ea, „trebuie să treceți prin vanitate, prin irealitate, prin maya ... până când intri în marea eliberării” (Krishn. „Steaua” V, 5).

Dar cum să renunți la această iluzie, cum să treci prin ea, cum să scapi de ea? Răspunsul Upanishad-urilor, răspunsul epopeei, răspunsul sistemelor filozofice din India și, în sfârșit, răspunsul budismului

este același: sursa iluziei, sursa maya, sursa realității fenomenelor - există o dorință pasională, atracție senzuală (kata), o sete de naștere, o sete de încarnare și reîncarnare, trishna (voință oarbă de Schopenhauer). Trebuie distrus, trebuie renunțat.
Krishnamurti stă în întregime pe acest punct de vedere indian al renunțării și dezintruchirii: „Scopul vieții este renunțarea la toate dorințele, eliberarea de toate dorințele” (Krishn. Sound II, 21). „Trebuie să renunțăm la tot ce era drag”... Fericirea nu poate fi obținută decât „renunțând la lumea fizică” (Sunetul II, 20).
Din punct de vedere indian, renunțarea la această lume iluzorie, a maya, nu se realizează de la sine prin moarte. O iluzie se poate repeta de mai multe ori, pe masura ce vise dureroase se repeta. Și se va repeta până când dorința, setea de viață, va fi distrusă. Ea este cea care ne face să ne întrupăm din nou, ne face să întoarcem roata vieții și a morții (o comparație indiană favorită). Ca orice hindus, Krishnamurti crede absolut în reîncarnare. „Viața mea este desăvârșirea multor vieți”, spune el (Sunetul V, 5. II, 10-11). Însă pentru hindus, reîncarnarea nu este o satisfacție veselă a setei de viață, este o nenorocire de care este necesar să se elibereze. Ciclul de nașteri și reîncarnări din Upanishade este întotdeauna privit ca rău și este echivalat cu păcatul și crima. Pentru a ne elibera de noi încarnări, trebuie să încetăm să mai creăm Karma, ea este cea care ne obligă să ne întrupăm din nou; roata vieții și a morții trebuie oprită. (Sunetul IV, 8.) „Karma” în indian înseamnă în primul rând „acțiune”, și apoi deja acel lanț de consecințe care decurg din acțiuni și sunt roadele sau răzbunarea ei. A opri roata vieții înseamnă a nu mai acționa, a înceta să-ți mai dorești activitatea și roadele activității, să nu mai dorești cu totul. Dar cum să distrugem dorința, efortul, acțiunea, voința de a trăi, dacă aceasta constituie însăși esența sinelui nostru și dacă aceasta este rădăcina egoismului nostru? Soluția indiană este cea mai radicală: trebuie să distrugi această voință împreună cu acest eu: „trebuie să-și distrugă sinele, trebuie să ucizi acest sine care spune: „Sunt, am fost, sau voi fi”. Este necesar să distrugem sinele separat ”(Krishn. Sunete IV, 8-9). Este necesar să distrugem acest sine dornic de viață, căci el este cel care „ne face să rătăcim din viață în viață, ca un cerșetor, mergând din casă în casă cu plâns și gemete” (Sunetul IV, 15).
Te poți elibera de încarnare doar eliberându-te

din acțiune și fructele acțiunii, adică din Karma. De aici negarea radicală a eficienței vest-europene și americane. Valoarea reală, autentică este o contemplare detașată, nu o acțiune.
Voi, occidentalii, spune Krishnamurti, trebuie să înțelegeți că „activitatea neliniștită nu aduce fericire”. La întrebarea unui reporter: „Cine a făcut mișcarea ta (la acel cuvânt, spune Krishnamurti, am sărit) în lume? Ce activitate a dezvoltat?” - Krishnamurti, a dat cel mai bun răspuns, cu adevărat indian: „Din câte știu eu, nu există activitate și sper că nu va exista”. (Krishn. Sunetul II, 36). În final, dintr-un asemenea punct de vedere urmează negarea nu numai a culturii vest-europene, ci a oricărei culturi în general. De ce să cultivi o lume iluzorie? Trebuie renunțat (Krishn. Sun X, 24).
Prin renunțarea supremă la orice sete de viață, de la activitate și de roadele activității, prin anihilarea sinelui separat, se realizează eliberarea, beatitudinea, nirvana: „Când sunt anihilat, vine eliberarea

și ușa împărăției fericirii. se dizolvă. Această împărăție este nirvana, fericirea” (Krishn. Sound IV, 89).
Toată această cale de renunțare, pe care o urmează Krishnamurti, nu este încă diferită de budism. Și chiar și despre nirvana el vorbește exact așa cum a vorbit Buddha. El se referă la Buddha pentru a confirma faptul că nirvana nu este nicidecum un simplu neant, inexistență (Krishn. Sunete IV, 9; X, 30). Termenul nirvana denotă cea mai înaltă stare mistică la care ajunge hindusul prin renunțarea finală. Nirvana înseamnă „extincție”. În budism, această stare este concepută predominant sub aspect negativ, ca neființă; dar nu este un nimic complet. Neantul complet nu ar conține nimic mistic. Și în misticism (și în teologia negativă) negația finală indică întotdeauna ceva foarte pozitiv. Această latură pozitivă a nirvanei, ca adevărată ființă și fericire, este exprimată cu o forță deosebită nu în budism, ci în hinduismul mai vechi al Upanishad-urilor și în sistemele canonice filozofice Vedanta, Sankya și Yoga. Budismul în general nu este absolut independent: este un fel de reformă indiană, o învățătură exoterică, o popularizare a Upanishad-urilor. Nu există nimic în budism care să nu fie mai bine și mai profund exprimat în Upanishade. Nirvana nu este deloc un concept specific budist, se găsește și în Upanishad-uri și are acolo un sens mistic mai profund, nu o simplă „stingere”, ci calm în Brahman, adică în Absolut, Brahmani g hapash; cu alte cuvinte, aceasta este o fuziune mistică

cu Dumnezeu, dizolvarea în Absolut, aceasta este mântuirea, moksha. Krishnamutri, în toate experiențele sale mistice și în reprezentarea lor, se mișcă în întregime în această tradiție. Și pentru el, nirvana este „beatitudine”: „Marea infinitului este nirvana, moksha, fericire, unde nu există un sine separat”. (Sunetele VIII-IX, 5). Mai presus de toate, îi place să numească această nirvana „Împărăția fericirii” (titlul uneia dintre broșurile sale; cf. și „Sursa înțelepciunii”). Această împărăție a fericirii locuiește în fiecare dintre noi (Sunete VPI-IX). , Înțelepciunea Estului). Uneori este numită Sfânta Sfintelor, singurul altar și templu unde se poate ruga și experimenta nemurirea (Sunetul XI, 20). „Împărăția fericirii” reflectă aparent ceea ce în creștinism se numește „Împărăția lui Dumnezeu”, dar reflectă în două moduri și vag, pentru că nu vedem imediat ce fel de „fericire” este și dacă este în Dumnezeu. Dar dacă se spune că această „Împărăție a fericirii” rezidă în fiecare dintre noi, se reamintesc involuntar cuvintele: „Împărăția lui Dumnezeu este înlăuntrul vostru”.
Există, totuși, cu o oarecare similitudine a tuturor experiențelor mistice în general, o diferență profundă între misticismul indian și misticismul creștin, ea apare cel mai clar în budism: budismul este o religie fără Dumnezeu, budismul cunoaște o stare mistică mai înaltă de nirvana, dar aceasta misticismul există.misticism ateu. În India totul este religios și totul este mistic - chiar și ateismul. Există misticismul inexistenței misterioase (în budism), misticismul eului uman etern „purusha” (Sankya) — dar ambii sunt mistici atei. Există, însă, misticismul sinelui uman superior (Atman), care trece în Sinele divin (Brahman) și se contopește cu acesta; acesta este misticismul Upanishad-urilor. prin excelență, misticismul lui Vedanta (filozoful Sankara) și este misticismul teistic.
Krishnamurti, ca mistic indian, se caracterizează și printr-o oarecare ezitare între misticismul teist și cel ateist. El îi poate înspăimânta pe mulți și îi poate atrage pe alții cu negarea sa neobosită a tuturor

religiilor, „altare, tămâie, preoți”; expresii ca aceasta: „religia este o trădare a Adevărului” (Sound X, 29); sau, ceea ce este și mai important, în următoarele cuvinte: „Nu există Dumnezeu exterior — Dumnezeu trebuie să fie descoperit în sine, Dumnezeul adormit trebuie trezit în sine”. „Nu există alt Dumnezeu decât un om purificat”. (Sunetul II, 22-24; VII-VII, 68). Aceste cuvinte îl apropie pe Krishnamurti de misticismul ateu al lui Sankya, care recunoaște singura realitate adevărată a eului etern uman drept culmea realizării mistice, dar împreună cu asta sunt destul de ortodoxe, din punct de vedere indian, pot fi găsite. în

Upanishad-urile, unde toate aceste vibrații sunt deja prezente, unde există și rudimentele sistemelor Sankya și Yoga, care, în virtutea acestui fapt, sunt recunoscute ca sisteme canonice. Tot-oscilația lui Krishnamurti, toată ambiguitatea din experiența sa religios-mistică, esența oscilației principiale a Upanishad-ului și duplicitatea de principiu a misticismului indian, care ar fi de neînțeles pentru apariția budismului ateu, în toate rădăcinile sale asociate. cu decăderile.

Dar, după ce a ezitat împreună cu Upanishad-urile, Krishnamurti, împreună cu ei, intră în acea mare cale regală, care dezvăluie adevărata esență a misticismului și filosofiei indiene, calea Vedantei. Deussen are dreptate că doar Vedanta dezvăluie esența reală a Upanishad-urilor și că Sankara este cel mai mare filozof al Indiei. În acest sens, Krishnamurti este mult mai ortodox și conservator decât budismul.

Misticismul lui Krishnamurti este misticismul contopirii cu Zeitatea și, în principal, așa cum este descris în Upanishade, în Vedanta de către Sankara. El își descrie experiența religioasă în termeni și simboluri ale teismului (deși acest teism este profund diferit de evreiesc și creștin). Numele preferat, prin care o numește Zeitatea în versurile și în predicile sale, este numele „Iubit”. Găsirea acestui Iubit este cel mai înalt scop și sens al vieții, scopul pentru care trebuie să renunți la tot și să recunoști totul ca fiind nesemnificativ și iluzoriu. Scopul final, spune Krishnamurti, este „misticismul, simpla contopire cu Cel Iubit”. (Sunetul II, 38).

Această experiență mistică de bază este descrisă de Krishnamurti în toate discursurile, poeziile și pamfletele sale. La el, și numai la el, îi cheamă pe toți. Nu poate exista nicio îndoială că a putut și a experimentat un anumit extaz religios, uneori descris cu o simplitate și autenticitate înduioșătoare. Iată cel mai caracteristic pasaj din ultimul său pamflet, Fântâna înțelepciunii:

„M-am întors din greșeală, admirând bolta formată de copaci; și deodată mi-am văzut fericirea, Guru-ul meu, Stăpânul meu, Stăpânul fiecăruia dintre noi. S-a îndreptat spre mine. Mi s-a părut că văd totul prin El — văd toți copacii prin El. Și am stat și m-am uitat, uluit de faptul că văd un asemenea miracol, atâta splendoare, atâta slavă și atât de neașteptat, când nu tânjeam după înfățișarea Lui... Mergea cu mine, conducându-mă, privindu-mă. A mers pe poteca îngustă care cobora în camera mea. De atunci, spre marea mea bucurie, am început să văd totul prin El - copaci, oameni, cerul - am început să văd totul în El. „Cel mai dificil este să-i înveți pe alții să-L înțeleagă și să-L vadă în așa fel încât să le fie clar

a devenit că El nu este ceva în afara lor, ceva departe, ci că El este peste tot, unde există o inimă curată și o minte curată. Autenticitatea acestei experiențe iese în evidență cel mai clar în comparație cu sentimentul tragic al pierderii bruște a acestei prezențe mistice a Divinului. (Vezi Sun X).
Toată această experiență mistică este descrisă și interpretată teistic. Dar ce este Dumnezeul lui Krishnamurti? Cine este acest Iubit? Pentru a nu fi derutat de metaforele poetice ale lui Krishnamurti de genul acesta: „Iubitul meu este cerul larg, floarea, fiecare om”, pentru a nu le interpreta în spiritul celui mai banal panteism poetic (ceea ce ar fi foarte eronat) , trebuie să ne întoarcem din nou la Upanisha-dama și la Vedanta. Ce fel de Dumnezeu există și care este fuziunea mistică cu El?
O anumită dogmă de bază este afirmată în Upanishade, iar această dogmă exprimă cea mai profundă esență a experienței mistice religioase autentice a sufletului indian. Această dogmă poate fi exprimată în trei poziții: 1) totul este Brahman; 2) Brahman este Atman și 3) prin urmare, totul este Atman. Ceea ce a luat aici forma unei inferențe este de fapt expresia unei singure intuiții mistice. Întreaga Vedanta este dezvăluirea și descrierea acestei intuiții.
1) Totul este Brahman. Rădăcina oricărei ființe este Divinul, în El și prin El totul există, doar că este cea mai profundă realitate adevărată. Cel mai vechi loc din Upanishade care exprimă această dogmă centrală a Vedantei este Chandogya - Prov. 3.14. Se citește astfel: „Cu adevărat acest univers este Brahman, în El apare, dispare și respiră (Tajjalan)”. Celebrul Sankara interpretează acest pasaj astfel: „Din acest Brahman, prin dezvoltarea în formă de foc, apă, pământ etc., ia naștere universul. În același mod, ea dispare și se dizolvă în același Brahman, urmând calea inversă, care este opusul apariției; cu alte cuvinte, se contopește cu esența sa. Și, în sfârșit, este Brahman, în care el, acest univers, în timpul existenței sale, respiră, trăiește și se mișcă. Prin urmare, în toate cele trei timpuri (în trecut, prezent și viitor) nu diferă de esența lui Brahman, pentru că nu există nimic care să se afle în afara acestei esențe ”(Traducerea lui Deussen Allg. Gesch. d. Philos. I, 2, p. 163-164).
Sau, de exemplu, Taitt. - Sus. 3.1:
„Aceea, într-adevăr, din care se nasc aceste ființe, datorită căruia, după ce au apărut, ele trăiesc, unde ele, plecând, se întorc din nou - aceasta înseamnă străduința de a ști, acesta este Brahman.”

Acest gând străbate întreaga epopee, prin Bhagavad-Gita și prin toate pasajele filozofice ale Magabgaratei.
2) Brahman este Amman (adică eu, eu însumi, cel mai profund sinele meu interior). Același pasaj citat de Upanishad continuă despre Brahman astfel:
„El este atotputernic, atotputernic, omniscient, omniscient, El îmbrățișează totul, El este tăcut și eliberat de griji.” Și imediat după aceea: „acesta este sinele meu (Atman) în adâncul inimii, mai puțin decât un grăunte de muștar... și mai mult decât pământul, cerul... mai mult decât toate lumile”.
„Atotputernic, atotputincios etc.... atotcuprinzător, tăcut, lipsit de griji – acesta este sinele meu (Atman) în adâncul inimii mele, acesta este Brahman, la El mă voi întoarce, plecând de aici ."
Astfel, se stabilește identitatea lui Brahman și Atman, care constituie dogma fundamentală a Upanishad-urilor.

Când intru adânc în lume, esența tuturor, în univers, găsesc acolo marele Sine, marele Eu, pentru care întreaga lume este un câmp de viziune („Observarea câmpului”), întreaga lume este Reprezentarea lui, viziunea, visul, maya.
Când intru adânc în mine, în sufletul meu, în inima mea, găsesc acolo adevăratul Sine, marele Sine, care nu este în niciun fel diferit de acest Sine mondial, de Brahman: și „se uită peste câmp”, și pentru ea întreaga lume este o idee, vis, maya. Sinele meu este identic cu lumea și cu Sinele universal, esența lumii este subiectul, sinele și este identic cu subiectul pe care îl găsesc în mine ca eu. Atman este Brahman.
Numai ăsta eu marele meu nu este micul meu, nu sunt trupul meu, pasiunile mele, „sufletul”, conștiința mea, mintea mea; se află în adâncurile supreme și misterioase ale „inimii” mele, sau, cu alte cuvinte, se ridică deasupra a tot ceea ce gândesc și contempl în mine însumi și în jurul meu. Pentru a te ridica la acest eu mare, trebuie să renunți la toate învelișurile sale exterioare, la toate maya, dorințe, pasiuni, idei și imagini, trebuie să renunți la tot și să te îndepărtezi și să te întorci numai către el.
Identitatea Brahman-Atman, asupra căreia meditează toți Upanishadele și, în mare măsură, întreaga filozofie indiană, este surprinsă în două proverbe celebre:
a) repetat de nouă ori în Chand. - Sus. 6:3-16 cuvânt celebru: tat tvam asi - „tu ești”. „Înseamnă aici întreaga lume, întreg universul, întreaga realitate, care în esența ei este Brahman. „Tu” înseamnă tu însuți, adică tu însuți, adică Atman.

6) Aham brahma asmi, „Eu sunt Brahman” (Brih.-Up. 1,4, 10). Să citām acest pasaj, care aruncă lumină asupra tuturor particularităților și abaterilor misticismului indian și, odată cu el, asupra a tot ceea ce poate părea ciudat și neobișnuit la Krishnamurti:
„Cu adevărat, Brahman a fost la început această lume și acest Brahman se cunoștea doar pe sine. Și știa: eu sunt Brahman - prin aceasta el a devenit întregul univers. Și oricine dintre zei, dintre poeții sacri, sau dintre oameni și acum mai știe asta: „Eu sunt Brahman”, el devine tot acest univers și zeii înșiși nu au puterea să facă pentru ca el să nu devină acesta. Căci el a devenit Atmanul (sufletul) universului. Dar cine venerează o altă divinitate și spune: „Este altceva și eu însumi sunt altceva”, nu este înțelept; dar el este, parcă, animalele zeilor, și la fel de multe animale domestice servesc omului, tot așa fiecare om este potrivit pentru zei. Și dacă măcar un animal este furat, este neplăcut; cu atât mai mult dacă sunt multe. Prin urmare, nu este plăcut zeilor că oamenii cunosc această înțelepciune.
3) Totul este Atman (marele sine ascuns în adâncul inimii mele, Sinele profund). Toate lumile sunt în el, toată ființa este viziunea lui, totul vine de la el, ca scânteile dintr-un foc.
„Așa cum din foc ies scântei rapide, tot așa din acest Atman iau naștere toate spiritele vieții, toate lumile, toate zeii, toate ființele” 2, 1, 20).
„Capul lui este foc, ochii lui sunt soarele și luna... vocea lui este revelația Vedelor, respirația lui este vântul, inima lui este lumea, picioarele lui sunt pământul, el este sinele interior (Atman) în toate ființele” (Mund. - Up. 2, I, 4).
În acest Atman „cunoaștem întregul univers” (Brih. - Up. I, 4, 7).

Același gând, aceeași dogmă, aceeași experiență se exprimă cu mare forță în epopeea indiană, în Bhagavad Gita: „Eu sunt Atmanul care locuiește în inimile a tot ceea ce există, eu sunt începutul, mijlocul și sfârșitul toate ființele.” „Eu sunt sursa universului și acesta dispare în mine.” „Totul este înșirat de mine, precum mărgăritarele sunt înșirate pe sfoară” (X, 20. VII, 6, 7).
Așa spune Atmanul, adică eu, întrupat în Krishna; Atmanul, întruchipat în Krishnamurti, spune exact același lucru:
1) Totul este Brahman. Acum este clar ce înseamnă cuvintele: „Iubitul meu este cerul larg, floarea, fiecare persoană” (cuvinte care sunt citate de adepți ca fiind o descoperire a lui Krishns.) „El trăiește în fiecare – în fiecare piatră, într-un fir de iarbă." „Cine este iubitul meu? Nu vei înțelege până nu vezi

Este în fiecare animal, în fiecare fir de iarbă, în fiecare persoană care suferă, în fiecare persoană. (Krishn. „Cine poartă adevărul” 4, 11, 15). Însuși termenul „Iubit” este, fără îndoială, inspirat de Bhag. Gita.
2) Brahman este Atman. Această poziție, această axiomă mistică fundamentală a Indiei, Krishnamurti a luat-o de la profesorul său ca principală inițiere. Este exprimat cu mare forță și claritate în prima sa și, fără îndoială, cea mai bună carte, La picioarele maestrului: „Tu ești Dumnezeu și dorești doar ceea ce dorește Dumnezeu, dar trebuie să pătrunzi adânc în tine pentru a-L găsi pe Dumnezeu în tine și a-I auzi vocea.” (14, 37).
Pentru a realiza această identitate și a o experimenta, acesta este punctul culminant al tuturor realizărilor, acea „simpla fuziune” pe care Krishnamurti o descrie neobosit (Sunetul I). Desăvârșirea tuturor: a deveni Preaiubit, a deveni adevărul însuși („Ca vl.” 44-45). „Sunt una cu Preaiubitul și, prin urmare, sunt un învățător mondial” („Cine poartă adevărul” 5.). „Iubitul trăiește în mine și eu am devenit Iubit” (Sunetul IV, 10). Dar dacă este așa, atunci Iubitul trebuie căutat nu în afară, ci în adâncul inimii cuiva, al sinelui său, el este, în cele din urmă, această profunzime ultimă a sinelui, profunzimea Eu: „Iubit, tu însuți, înnobilat. , proslăvit și desăvârșit” (Ca. vl. 17). „Când omul ascultă de vocea interioară, conducătorul, el însuși devine Dumnezeu” (Sunetul II, 22-24). „Singurul Dumnezeu din lume este propriul tău Sine iluminat” (Sunetul II, 25).
Cu alte cuvinte: aham brahma asmi - Eu sunt Brahman!
3) Totul este Atman. Odată cu realizarea că eu sunt Brahman, cu această fuziune, „nu există un eu separat, ci există un Sine universal” (Kak. vl. 28). Această experiență trece prin toate scrierile lui Krishn, dar este exprimată cel mai viu în ultimul și, fără îndoială, cel mai bun poem al lui, intitulat: „Eu sunt totul”.
„O, prietene,
Eu - includ totul în mine
„Eu sunt cerul albastru și norul negru,
Eu sunt un pârâu de munte și zgomotul apelor lui,
Sunt o statuie și o piatră de drum,
Sunt un trandafir și petala lui ofilită...
Sunt și un sfânt și un rău,
Sunt o curvă și o fecioară,
Sunt trecător și indestructibil.
Nu sunt nici asta, nici asta.

Este deosebit de curios că ultimul rând este o reproducere exactă a acelui loc Brihad. sus. 2, 3, eu, când faimosul Yajnavalkya își încheie de patru ori misterioasele definiții antinomice ale Atmanului cu formula remarcabilă: „dar el, Atmanul, nu este asta și nu asta!” (neti, neti!).
Și totuși aici trebuie repetat încă o dată, și mai ales în legătură cu acest pasaj, că înțelepciunea străveche a cărților sacre ale Indiei depășește infinit în profunzimea sa, în viziunea ei ocultă, tot acel exoteric și popular-poetic pe care Krishnamurti o dă. Cu toate acestea, el rămâne întotdeauna la suprafața aceluiași pământ natal, sub a cărui acoperire se află comorile Upanishad-urilor. Acesta este reproșul nostru și lauda noastră.
Totuși, calea dificilă a renunțării duce la cea mai înaltă experiență mistică, la cel mai înalt adevăr, la intuiția ei, și numai așa se ajunge la ea: „Locașul adevărului este propria ta inimă, dar trebuie să ai o inimă care este detașat și suprapersonal” (Krishn. Kak. ow. 36-37). Este necesar să renunțăm la lumea trecătoare a fenomenelor și să ne iubim pentru ea, căci „totul va dispărea... de ce să iubești o reflecție?” (Sunet I, fuziune simplă). Fericirea nu este în trecător, nu în trecerea de la întristare la întristare, nu în „rețelele irealității”, nu în „lumea fenomenelor, lumea umbrelor și a decăderii” (Maya), este în fiecare dintre voi. , trebuie să te întorci în interiorul tău (Cum. 13-15). Această cerere de lepădare este exprimată în poezia „Să plecăm”!: „Să plecăm de la întristarea trecătoare, de la dragostea care se stinge, de la zei mici, de la suferință... căci totul este pieritor, lepădă-te de tot” (Sunetul I). În broșura „Prin ce putere” Krishnamurti repetă: „Trebuie să renunțăm la orice: de la filozofie... de la activitate... de la prieteni, de la familie... de la zeii noștri... de la superstiții, dogme, credințe” (30). -32). Dar, în primul rând, trebuie să renunți la micul tău sine, la personalitatea ta, trebuie să distrugi sinele izolat cu dorințele sale individuale, amăgirile, credințele: toate sistemele, tradițiile, legile, filozofiile” (Sunetul III, 3-8; cf. II, 21, 13).
Numai aici putem înțelege corect cererea necruțătoare de a fi eliberați de religii, dogme, credințe, temple, rituri, de toate sistemele și filozofiile, pe care Krishnamurti o face peste tot și pretutindeni. Aproape în fiecare discurs le spune ascultătorilor săi: „Ai grijă de autoritate... autoritatea întunecă. „(De exemplu, „Kak. vl” 34-43). Și el îi avertizează cu insistență împotriva propriei sale autorități și împotriva autorității filosofiei. Când Krishnamurka, parcă, dărâmă altarele și „religiile”, nu există

non-religiozitatea, în aceasta există o cerință a religiozității mistice spre deosebire de ritualul extern și dogmatica rațională; el spune: „Nu în temple și nici în ritualuri trebuie să-l cauți pe Preaiubit, ci doar în sufletul tău, în adâncurile inimii tale” (Compară Sunete 11:4, 6).
O astfel de atitudine este caracteristică experienței mistice în general și este cuprinsă în cuvintele: „Va veni vremea și nu vă veți închina Domnului în acest templu, ci în Duh și Adevăr”. Că experiența mistică a comuniunii cu Dumnezeu este în sine superioară rugăciunilor și ritualurilor verbale - acest lucru este recunoscut și de misticismul creștin. Ea, această unió mystica, este incontestabil mai înaltă decât întregul sistem rațional al teologiei. Iar Toma d'Aquino, ridicându-se

la acest punct mistic cel mai înalt al unităţii simple, a avut curajul să spună despre întregul său sistem teologic de concepte: „Toate acestea sunt doar paie”. Singura diferență este - și aceasta este cea mai profundă diferență - că din punctul de vedere indian detașat, tot ceea ce este mai sus mătură și le aruncă pe cel inferior, iar din punct de vedere creștin, din punctul de vedere al religiei întrupării, transformării. iar învierea, tot ceea ce este mai sus păstrează, salvează și transformă pe cel inferior: la fel sunt mântuite templele, altarele și tămâia, ca mijloc de întruchipare artistică a ideii, ca mijloc de sublimare a erosului, mijloc de transsubstanțiere a materiei . Dar India nu cunoaște erosul sublimat, nu cunoaște mântuirea și învierea trupului, nu cunoaște decât religia spiritului renunțat.
Când Krishnamurti înlătură pentru sine și pentru toți ceilalți orice autoritate externă a sistemelor dogmatice și a filozofiilor, el pune de fapt o cerere destul de legitimă a propriei sale experiențe interioare și a propriei intuiții cele mai profunde („Cine suportă adevărul?” 12.23). În filosofia reală, toate acestea au fost de mult recunoscute și stabilite de Descartes (este curios că Krishn, într-un singur discurs, le-a demonstrat ascultătorilor săi valoarea îndoielii universale - de omnibus dubito). Dar marele merit al lui Krishnamurti este că le spune asta teozofilor; nicăieri nu există o asemenea grămadă de scolastică ocultă ca în Teosofie. Aici totul este considerat de la sine înțeles, totul se referă la cele mai vechi autorități, nimic nu este dovedit, nimic nu este evident și, cel mai important, toată experiența mistică autentică s-a evaporat. Krishnamurti dă deoparte fără milă toate aceste vechi gunoaie teosofice, împrumutate fără stil de la toate epocile și popoarele. El restabilește severitatea stilului indian stabilit de Olcott și Blavatsky și acesta este meritul său incontestabil.
Pe fondul viziunii indiene asupra lumii, judecățile sale disprețuitoare despre

altare și tămâie și despre „mici zei”. Cert este că îndoiala cu privire la realitatea zeilor există chiar și în Vedele antice. Din punctul de vedere al Upanishad-urilor, se admite că zeii există și sunt mai puternici decât oamenii, dar în cele din urmă sunt la fel de trecători și imperfecți în fața unicului Atman-Brahman, ca toate ființele vii, și la fel de însetat de eliberare și de lepădare. Scene curioase sunt descrise în Upanishade când zei și demoni puternici vin la înțelepți și pustnici pentru a învăța de la ei cunoașterea adevăratului Atman, prin urmare Krishnamurti este destul de ortodox când spune: „Toți zeii sunt ireali și trecători” și ei tânjesc. pentru eliberare (Sunetul V. 8 -12 cf. II, 9). Dar exact în același mod, în Upanishad-uri, uneori întreaga latură religioasă a rugăciunilor, ritualurilor, tămâierii etc. este recunoscută ca inferioară, exoterică și dispare pentru cel care a cunoscut Atman-Brahman, care a atins cel mai înalt nivel de renunțare. și eliberare (Mundaka-Up. 1, 2, 7-11). cf. Bhag.-Gita, VII, 20). Krishnamurti este în întregime din acest punct de vedere când spune: „Nu în temple și nici în rituri ar trebui să-l cauți pe Preaiubit, ci numai în sufletul cuiva, în adâncurile inimii” (versetele din Sunetul II, 4.6) . Aceasta este „înțelepciunea secretă” a Vedantei, înțelepciunea Upanishad-urilor.
Marea cale a renunțării și eliberării este singura cale pe care se deplasează toate viețuitoarele, în măsura în care caută mântuirea de suferință: „Toți au un singur scop: animalul, sălbaticul, omul

civilizat, supraomul, zeii și oamenii - acest scop este eliberarea” (Sv. II, 9). Eliberarea se realizează prin aruncarea tuturor cochiliilor false, a tuturor copertelor de maya, în care este învelit adevăratul sine. Aceasta este calea simplificării (χπλοσ'-ς), întoarcerea la punctul de plecare al ființei, la propria esență interioară, întoarcerea scânteii la foc: „Din flacără ai venit și în flacără te vei întoarce . ..” (Krishn. „Ce vl.” 24-25). Respingerea limitărilor, respingerea tuturor cochiliilor false, Krishnamurka numește „răzvrătire rezonabilă”, o stare de „nemulțumire divină”, o răzvrătire „împotriva spiritului îngustimei burgheze”, împotriva prejudecăților. Și el – destul de neașteptat – numește starea de rebeliune constantă evoluție (articolul („evoluția ca rebeliune rezonabilă”). Dar acestui termen teosofic preferat i se dă un sens special, direct opus sensului european al cuvântului. „Evoluția ca rebeliune rezonabilă” este în esență aceeași cerere indiană de bază de renunțare continuă, dezincarnare, care are ca scop eliberarea de roata nașterii și morții, eliberarea de karmă (Sunetele IV, II, 12).
În realitate, aceasta nu este evoluție, ci involuție, nu expansiune, ci contracție, nu dezvoltare, ci reconciliere; nu merge

la cele mai complexe și revenirea la simplu. Ceea ce în Occident se numește progres și evoluție trebuie pur și simplu refuzat aici, ca manifestare a voinței de a trăi, a setei de activitate. Tot pesimismul metafizic indian stă aici în fața noastră, cu negarea cărnii, a întrupării, a cosmosului, a culturii, a erosului. Evoluția este acumularea de valori și trecerea de la simplitate la bogăție complexă și înflorire diversă, iar pentru Krishnamurti: „evoluția constă în a arunca tot ce a acumulat de-a lungul secolelor până când omul devine din nou complet simplu” (Sunetele VI-VII, 6). Sfârșitul acestei căi de involuție este dezintruparea completă a sinelui și dizolvarea lui în absolut. Se face calea de întoarcere: ceea ce a fost întruchipat este dezintrupat, ceea ce a fost co-creat este dizolvat; este procesul invers al creației: procesul de dizolvare, calea foarte inversă, opusă apariției, despre care vorbește Sankara (vezi citatul de mai sus). Creația și întruparea au eșuat: s-a săturat să facă Karma (muncă), să sufere și să se reîncarneze și s-a întors la Creator, dizolvat în Creator, ca o picătură de apă în ocean, ca o bucată de sare în apă sărată; s-a contopit cu el pe măsură ce râurile se contopesc cu oceanul, s-au întors la el așa cum o scânteie se întoarce într-o flacără.
Toate aceste comparații sunt imaginile constante ale Upanishad-urilor; dintre acestea, următoarele sunt preferate și se repetă peste tot în Krishnamurti: imaginea râurilor care se varsă în ocean, imaginea scânteilor care se contopesc cu flacăra (pentru a exprima o simplă fuziune) și imaginea roții timpului, roata nașterii. și moartea, pentru a exprima ciclul reîncarnărilor (samsara). Admiratorii naivi par să-l considere pe Krishnamurti drept autorul acestor simboluri frumoase; de fapt, acestea sunt simboluri vechi de secole ale misticismului și filosofiei indiene (vezi, de exemplu, Mundaka - Up. 2, 1, 1. Brihad. - Up. 2, 1, 20. Mundaka - Up. 3, 2, 8. . Mahabharata. Anugita . 1234-1245).
Numai în lumina gândirii indiene poate fi clarificată întrebarea senzațională, care interesează în primul rând reporterii și publicul larg: este Krishnamurti un nou mesia, o nouă venire a lui Hristos, un profesor de lume? Această întrebare, din punct de vedere indian, este

rezolvată foarte simplu: fiecare persoană este întruchiparea lui Atman, fiecare persoană, ca urmare a evoluției, cu siguranță se va dezincarna și se va contopi cu Brahman, toată lumea poate anticipa, accelera și anticipa acest lucru într-un experiență mistică și, prin urmare, toată lumea este potențial profesor de lume. Oricine a ajuns mai devreme la această „fuziune simplă”, acesta este profesorul lumii. „Eu sunt profesorul lumii”, spune Krishna

murti „căci eu sunt una cu Cel Iubit, cu Buddha, cu Domnul Maitreya, cu Sri Krishna” („Cine poartă adevărul?”).
Această reapariție a încarnărilor Bodhisattvalor este exprimată în mod deosebit în mod clar în budism: înainte de Buddha au existat 25-27 de întrupări similare în același ciclu mondial și, conform altor legende budiste de mai târziu, au existat infinit mai multe dintre ele. Fiecare persoană, după reîncarnări nesfârșite, poate deveni un Buddha; se poate spune: nu poate și nu poate deveni altceva. Patosul noilor reîncarnări este o atitudine tipic indiană. Toate aceste întrupări sunt divine dacă și numai dacă conțin o chemare puternică și convingătoare la dezincarnare.
Toată religiozitatea lui Krishnamurti, toate experiențele sale mistice, toate conceptele filozofice, toți termenii de bază, toate simbolurile și toate comparațiile sunt în întregime de origine indiană. Ea răsună cu aceeași melodie primordială a spiritului renunțat indian, care este exprimată cu atâta forță și persuasivitate în minunata dramă a lui Tagore, Regele Sălii Întunecate. Întreaga sa revoltă împotriva autorităților, dogmelor și credințelor privește toate autoritățile, cu excepția uneia: autoritatea cărților sacre din India. De fapt, nu este nevoie să ne referim la Upanishad - este suficient să cunoașteți o Bhagavad-Gita pentru a găsi fundamentarea și confirmarea indiană, „autoritatea” indiană, care poate fi înlocuită pentru fiecare cuvânt al lui Krishnamurti.
Teza amuzantă pe care o dovedim aici este că Krishnamurti este hindus. Nimeni nu a ghicit încă să indice acest lucru în sensul profund mistico-religios al cuvântului. Urmașii săi gloriifică „noutatea” nemaiauzită a învățăturii sale, care are cel puțin trei mii de ani. (Vezi Sunetele I, 14, 16. II. 31). Învățătura lui, în opinia lor, „nu participă la nicio doctrină!”) Din această cauză, trebuie spus că teozofii moderni sunt complet ignoranți despre India, deoarece în esență nu cunosc niciuna dintre învățăturile religioase și filozofice pe care le atrag. și adecvate (de exemplu, , Dam).
Dar cel mai amuzant este că trebuie să-i dovedim lui Krishnamurti însuși că este hindus, în contrast cu independența pe care o afirmă față de brahmanism („Nu am credințe și tradiții...” Sunetele VI-VII, 63). Când Krishnamurti remarcă naiv că el „a reușit să-i convingă pe brahmanii ortodocși” (ib. 67), credem cu ușurință, căci ei l-au convins de la început și de toate.
Prezența neîndoielnică a propriei intuiții, experiență spontană, la care îi cheamă pe toți cu detașare

absența oricărei autorități, a oricărei heteronomii, toate acestea, îl fac și mai mult un hindus religios autentic. Tot ce are din India pare să fie al lui, nici nu observă că l-a primit de la cineva. Intuiția spiritului indian este propria sa intuiție.

Acum ultima întrebare: avem nevoie, lumea modernă are nevoie de hinduismul pe care îl predică Krishnamurti? Da, dacă vrem renunțare de lume și dezincarnare, dacă vrem încetarea activității, creativității și culturii.Dar un om de cultură creștină nu își poate dori acest lucru. Religia dezincarnării neagă nu numai religia noastră creștină a întrupării și învierii – mulți sunt gata să nege acest lucru – dar, ceea ce este deja mai dificil pentru omul modern, neagă orice valoare a roadelor activității și creativității și a întregii culturi, pentru toți. cultura este întruchiparea ideilor și cultura creștină mai presus de toate.construită pe recunoașterea sfințeniei cărnii, a sfințeniei naturii, a sfințeniei cosmosului (îndumnezeirea cărnii). Religiile Indiei au un alt sistem de valori decât creștinismul. Acestea nu sunt valorile încarnării, transformării și învierii „victoriei asupra morții", ci valorile opuse: deztruparea, renunțarea la trup, acceptarea morții ca „stingere"; voinţa de a trăi trebuie stinsă. După cum spune Fedonul: viața unui adevărat filozof este moartea veșnică - aceasta este expresia exactă a idealismului renunțat. Și budismul o spune și mai puternic și chiar mai inexorabil.
Creștinismul spune: fericiți cei flămânzi; tot hinduismul spune: vai de cei flămânzi și însetați; trebuie să încercăm să eradicăm setea. Creștinismul spune: orice rugăciune adevărată va fi împlinită. Hinduismul spune: nu există cui să te rogi și nimic pentru. (Krishnamurti a spus asta cu toată sinceritatea la unul dintre ultimele sale discursuri de la Paris, la care autorul acestui articol a trebuit să participe). Doar o neînțelegere completă a acestor diferențe esențiale dintre religiozitatea creștină și cea indiană face posibil faptul ciudat că unii teozofi se imaginează naiv împreună cu ei ca oameni ai bisericii, ortodocși sau catolici. Este suficient să-l auzi pe Krishnamurti o dată, sau să citești ceva din scrierile lui, pentru a vedea o dată pentru totdeauna imposibilitatea unei confuzii teosofice naive a tuturor altarelor, altarelor, dogmelor credințelor și filosofiilor.
Scriitorul acestor rânduri este dispus să admită că toate cele de mai sus reprezintă un fel de idealizare a lui Krishnamurti: pe fundalul strămoșilor săi indieni maiestuosi, vedem, parcă, prototipul său ideal. Trebuie să recunoaștem că adevăratele perle ale cărților indiene sunt cu siguranță mai prețioase decât atât

aliaj artificial, deși amintește de ele, pe care îl găsim la Krishnamurti. Impresia personală a discursurilor sale este foarte dezamăgitoare: deși sinceritatea lui este de netăgăduit, el nu are însă ceea ce noi creștinii numim har și nici nu există acea liniște ascetică, nepătimire, elaborare spirituală care lovește la hinduși. Vorbește nervos, încordat, ca un european, iar în felul lui seamănă vag cu Andrei Belago.
B. Vysheslavtsev.

G. V. WILLIAMS.
(5-18 noiembrie 1928).
Moartea prematură a lui Harald (în Ortodoxie, Grigorie) Vasilyevich Williams, o personalitate publică și publicist, redactor al secțiunii străine a ziarului Times, a provocat întristare profundă în societatea engleză, dar a răsunat puternic și în inimile rușilor. În ea am pierdut un prieten credincios, inteligent, nobil al Rusiei. Poporul englez are

mulți fii care sunt devotați cu abnegație patriei lor, dar rușii printre străini în aceste zile vor găsi puține încercări, dacă ar găsi un prieten atât de devotat și, în același timp, atât de cunoscător al patriei noastre, unde el a trăit mulți ani, împărtășind cu ea bucuriile și necazurile. A devenit, parcă, un rus, fără a înceta să fie englez din cap până în picioare, întruchipând cele mai nobile trăsături ale poporului său.

Semnificația socio-politică a operei sale a fost deja indicată în presa modernă, aș vrea să spun câteva cuvinte despre el. Defunctul a reprezentat un fenomen remarcabil și instructiv al culturii creștin-europene, mai ales în epoca noastră de șovinism și exclusivitate națională și tribală. A îmbinat organic Orientul rus și Occidentul european, elementul rus și caracterul anglo-saxon, fără absorbție reciprocă, dar cu iluminare reciprocă. Într-un asemenea fenomen în sine există ceva îmbietor de profetic, care mărturisește posibilitățile și rodnicia apropierii spirituale a popoarelor creștine. Pe parcursul a cel puțin 20 de ani, a trebuit să-l întâlnesc și să-l observe pe defuncți în diferite momente: atât în cercurile literare și politice rusești, cât și la catedrala bisericii din Moscova și în societatea londoneză. Dar a fost întotdeauna capacitatea lui de a iubi și onora valorile noastre spirituale, oricare ar fi ele, ceea ce m-a frapat. Au devenit, parcă, proprietatea lui. G. V. a fost un cetățean al lumii: un australian prin naștere, un european prin creștere,

Rusă în legăturile sale de familie, o limbă remarcabilă, păstrând în mod constant în cap informații și gânduri despre toate evenimentele mondiale, era acasă în societatea culturală rusă, impregnată de interesele acesteia. Și nevoile Bisericii Ruse au fost deosebit de aproape de el, în special - cu participare și înțelegere plină de viață, a urmărit ceea ce se întâmpla la Catedrala Bisericii din Moscova din 1917-1918. În ultimii ani, casa ruso-engleză a lui G. V. și a lui soția era un loc firesc pentru întâlnirea spirituală a Angliei și Rusiei. Ajunși la Londra, noi, rușii, aveam o casă în care, știam, se va aranja tot ce trebuie, cine ar trebui invitat, totul va fi îngrijit. Și această preocupare se aplică în primul rând la ceea ce este cel mai drag inimii ruse, Bisericii Ortodoxe. În special, Institutul nostru Teologic ar trebui să-și amintească cu rugăciune și să le mulțumească prietenilor noștri din Chelsea. În această casă s-au întâlnit în mod firesc reprezentanți ai diferitelor pături ale societății andine: clerici, parlamentari, scriitori, persoane publice, pentru a auzi poveștile noastre rusești despre nevoile, speranțele și durerile rusești.

Aș vrea cu o privire de rămas bun să țin în suflet imaginea captivantă a defunctului. Cunoscându-l, era imposibil să nu-l admir. Cel mai atrăgător lucru la el era liniștea și modestia lui, smerenia creștină, prin care se simțea în același timp o voință puternică, străină de vag, calm spiritual și disciplina de fier a muncii. În purtarea lui nobilă era o combinație de gentlemanie autentică și un fel de spiritualitate (nu degeaba era fiul unui pastor metodist, iar el însuși a stat la fel în tinerețe), și aceasta corespundea cu asta. puritate și simplitate care străluceau în ochii și zâmbetul lui. Fermitatea anglo-saxonă se îmbina în el cu timiditatea rusă. În acele zile pe care trebuia să le petrecem sub acoperișul lui, vorbeam, părea, mai ales fără cuvinte, căci cuvintele erau caste și zgârce, dar acest discurs tăcut și liniștit era cu atât mai semnificativ. Alții, care sunt mai chemați la

asta, să-i evalueze meritele în domeniul politicii și jurnalismului, dar vreau să spun un lucru despre el, dar cel mai important: a fost creștin.
Din cele mai vechi timpuri era prieten cu Ortodoxie, fusese atras de el de mulți ani, dar din diverse motive, printre care, cred, timiditatea, transformându-se uneori în timiditate spirituală, a jucat un rol important, a rămas în afara Ortodoxiei. Pe aripile morții apropiate, el a depășit această linie și, prin actul alăturării patului de moarte cu Ortodoxie, și-a rezumat viața spirituală. Lasă-i pe ruși să-și spună mulțumirile rusești chiar și în zilele mai bune

nu-l vor uita pe cel care, în cele mai grele zile ale încercărilor, le-a fost prieten credincios, iar această moarte ortodoxă să fie un semn strălucitor al acelei uniri bisericești dintre Răsărit și Apus, care, prin harul lui Dumnezeu, este atât de clar. indicat în convergenţa ortodoxiei răsăritene şi a anglicanismului. Domnul să odihnească sufletul robului Său Grigorie!
Pr o t. S. Bulgakov.
14-17. XI. 1928.

CHARLES REN Y VIE.
(G. M i 1 hau d. La philosophie de Renouvier. Paris, J. Vrin, 1927, p. 160; i п. The Renewal system , J. Vrin, 1927, p. 464; сор-боннскій курсъ 1906-07 г. Abbé L. Fouché r. Tinerețea lui Renouvier și prima sa filozofie (1815-1854), Paris, J. Vrin, 1927, p. 231+XLVI; P. Mon y. Ideea de progres în filosofia lui Renouvier , Paris, J. Vrin, 1927; p. 205.)
Anul acesta se împlinesc douăzeci și cinci de ani de la moartea lui Renouvier. Era puțin cunoscut în afara Franței; se pare că numai în America și-au prins rădăcini ideile, ca unul dintre factorii de formare și dezvoltare a pluralismului acolo. În Franța, Renouvier s-a bucurat de influență. Dar până acum, chipul său filozofic intim nu a fost ghicit, moștenirea lui filosofică nu a fost asimilată și neapreciată în toată complexitatea și completitatea ei. Kantian, „neocritic” așa cum se definea, de fapt, prin patosul interior al căutărilor sale, Renouvier era un gânditor religios. Aporii metafizice i-au tulburat și trezit gândul, de la prima trezire filozofică până la anii bătrâneții; iar pentru soluția lor și-a construit și reconstruit sistemul. Și nu întâmplător, în ultimul an al vieții sale, Renouvier își încheie drumul creator cu experiența unei sinteze deosebite, teosofice, religios-metafizice.
Renouvier nu a fost deloc un filosof de școală. Nu a fost niciodată profesor. Și nu la școală, nu sub influențe și impresii școlare, s-a regăsit și și-a înțeles vocația filozofică. Saint-Simonismul l-a trezit la filozofie; iar primele lucrări ale lui Renouvier apar în „Noua Enciclopedie”, care, în opoziție cu efectul distructiv al primei Enciclopedii, luminate, a fost publicată în anii 30 și 40 de foștii Saint-Simonist, Pierre.

Leroux şi J. Reynaud. În anii săi mai tineri, Recouvier a luat un rol înflăcărat în lupta politică. Odată cu începutul celui de-al Doilea Imperiu, el se închide în munca sa interioară și iese din retragerea sa filozofică doar ca scriitor, pentru predica tipărită a unei noi viziuni

asupra lumii. Renouvier era conștient de chemarea unui predicator, a filosofat pe viață, filosofia era pentru el o chestiune vitală, practică. Și în această privință, el a rămas întotdeauna fiul acelei epoci de vis când Saint-Simon, Cott, Fourier și mulți alții visau la o reînnoire totală a rasei umane pe baza unei sinteze cuprinzătoare de viziune asupra lumii. De asemenea, Renouvier a visat toată viața la o astfel de transformare a societății umane - încât epoca actuală a discordiei și a luptei generale să fie înlocuită cu o eră a păcii și armoniei. Dar nu a crezut niciodată că o ordine socială ar putea rezolva problema vieții umane. Și a repetat cuvintele apostolice: nu suntem imamii orașului care este aici, ci viitorul oraș pe care îl căutăm... Niciodată perspective pământești, istorice, nu i-au putut satisface curiozitatea, i-au potoli setea morală. Renouvier s-a considerat și s-a numit umanist, dar în acest „umanism” exista o profunzime religioasă și filozofică. Teribilul mister al morții a captat și a tulburat întotdeauna atenția lui Renouvier. De mic a avut o groază irezistibilă a morții, care îi întrerupe viața personală, ceea ce lovește personalitatea umană. Nu a putut crede niciodată în moartea personalității, nu s-a putut împăca niciodată cu asta. Și s-a străduit să treacă peste pragul morții și în spatele lui să afirme viața. Numai în nemurirea personală a văzut el adevărata justificare a vieții personale. Și de aceea a crezut ferm în învierea finală, restabilirea întregii plinătăți personale, a întregii vieți personale, a crezut într-un fel de apocatastază. Tânjea după o lume diferită, reînnoită și transformată chiar și în structura sa fizică, tânjea după un cer nou și un pământ nou. El a prevăzut sfârșitul acestei lumi, sfârșitul istoriei, iar dincolo de granițele ei a anticipat o altă existență mai înaltă și finală. În acea lume nouă, toată neprihănirea se va împlini. Renouvier a respins hotărât orice utopism pământesc și, dacă și-a construit propria utopie, a fost o utopie supra-istorică și supra-pământească.
Renouvier a definit zona dovezilor științifice foarte îngust, a închis cunoașterea rațională în limitele „conștiinței”, a limitat-o la lumea „fenomenelor” - era un „fenomenalist” consecvent. Și, în același timp, a insistat puternic nu numai asupra dreptului, ci și asupra necesității de a depăși aceste limite înguste. Căci a trăi numai după dovezi nu este numai

aproape imposibil, dar și greșit. Pentru că dovezile slăbesc și opresc libertatea creatoare și activitatea de sine a unei persoane, înrobește și captivează personalitatea umană. Mai sus decât dovezile (și mai umană decât ea) este credința, la croyance; și dezvăluie și justifică adevărata vocație a omului, libertatea sa morală, valoarea sa durabilă. Renouvier afirmă primatul necondiționat al moralității în metafizică și în aceasta îl repetă pe Kant. Dar nu doar repetă, ci și corectează. Pentru Renouvier, credința nu este doar un postulat moral, ci un fel de perspicacitate, intuiție, înțelegere suprainteligentă. Lumea credinței pentru el, poate, este mult mai reală decât lumea dovezilor. În acest sens, el îl repetă nu atât pe Kant, cât pe primii utopişti francezi, care au contracarat raţiunea distructivă, analitică, cu credinţă creatoare, sintetică. Și apoi, pentru Renouvier, etica însăși este în primul rând etica voinței și acțiunii, și nu numai evaluări, ca la Kant. Și nu duce libertatea, urmându-l pe Kant, dincolo de limitele realității empirice în domeniul „caracterului inteligibil”, ci o afirmă tocmai în viața empirică, ca început imediat al oricărei activități și

creativități. După Renouvier, omul este liber tocmai în „caracterul său empiric”; libertatea empirică a acțiunii personale este pentru el faptul primar și de necompunet al conștiinței de sine și cea mai înaltă valoare a vieții. Și caută să explice și să fundamenteze acest fapt al libertății, să construiască o filozofie a libertății, și astfel o filozofie a personalității, „personalismul”.
Dintre cărțile lui Renouvier, cea mai remarcabilă nu este „Experiențe în critica generală” și nu „Personalismul” lui senil, ci „Experiența în clasificarea sistemelor filozofice”. Renouvier neagă dezvoltarea liniară în istoria filozofiei, la fel cum o neagă în istoria în general, și consideră conceptul însuși de dezvoltare inadecvat și inaplicabil istoriei. Pentru el, istoria nu este dezvoltare, ci un tărâm al creativității, liber și nepredeterminat, în care se creează ceea ce nu a fost creat anterior și nu se desfășoară doar posibilități și înclinații germinale. Din acest punct de vedere, el are în vedere și istoria filozofiei. Pentru el, aceasta este o zonă de intuiții și revelații personale. Și observă în istoria gândirii lupta și ciocnirea aspirațiilor polare. Este imposibil să construiești un sistem filozofic într-o singură scară, trebuie clasificate - nu sunt situate în jurul unui singur centru, ci în jurul a doi poli. Renouvier definește aceste două viziuni tipice cu șase perechi de antiteze:

lucru (substanță) și idee; infinit și finit; dezvoltare și creație (creativitate); necesitate și libertate; fericire și datorie; dovezi și certitudine (credință). În ultima relatare, aceasta este o singură antiteză de șase ori, de șase ori. În trecutul istoric și în prezent, primul tip de sisteme a câștigat și învinge, iar în el Renouvier vede „o conspirație împotriva libertății noastre”, o conspirație împotriva principiului personal. Renouvier îl vede pe cel mai strălucitor și mai puternic reprezentant al acestui spirit filozofic victorios și pervertit în Hegel, și mai ales cu Hegel, și își duce propria luptă. Vede în el un „ dormitor filozofic”. În „personalismul” intuitiv, aproape instinctiv al lui Renouvier, este indiciul și motivul luptei tensionate și acerbe pe care o duce cu pasiune, cu tot monismul și panteismul. În unitatea panteistă fără chip, fiecare personalitate se scufundă și estompează, se transformă într-o imagine sau mască trecătoare. Și, în același timp, își pierde libertatea, purtat de ritmul fatal și irezistibil al dezvoltării. Opoziția categorică dintre bine și rău își pierde sensul real sub dubla presiune a necesității și a evidenței. Lumea își pierde libertatea și sensul. Această viziune falsă și înșelătoare asupra lumii, Renouvier opune metafizica personalismului, panteismul - teismul, monismul - "noua monadologie", patosul necesității - patosul libertății, ideea dezvoltării - ideea creației.
Pentru conștiința religioasă și filozofică a lui Renouvier, cel mai caracteristic este faptul că în conceptul de Dumnezeu pentru el, atributul creativității iese în prim-plan - gândul la El ca Creator, nu numai Demiurg sau Furnizor, ci tocmai ca Creator, ca Primul Motiv creativ și gratuit. Renouvier a ezitat asupra chestiunii unității lui Dumnezeu, uneori înclinat paradoxal către politeism, dar nu s-a îndoit niciodată de persoana lui Dumnezeu. Renouvier a refuzat să se gândească la lume ca fără început. Lumea există pentru un număr finit de momente, are un început - nu a existat și a apărut. Și în această apariție, în însăși existența lumii, nu este nevoie - lumea s-ar putea să nu existe.

Nu există o soartă irezistibilă în soarta lui. Lumea creaturilor, creată de Dumnezeu, și toată existența ei este o creație continuă și fiecare persoană este un creator în ea. Omul nu se dezvoltă, ci se creează pe sine; și „în această creativitate liberă ea devine, devine ceea ce poate fi, dar poate să nu fie, ceea ce ar trebui să fie, dar ceea ce nu este în niciun caz forțat să devină. Nu există un destin fatal, dar există o perfecțiune prestabilită, căci lumea a fost creată de Perfect. Lumea ar putea fi
W

diferit, iar în realitate lumea nu a fost realizată așa cum ar fi trebuit să fie. În ceea ce s-a întâmplat și s-a întâmplat, Renouvier a văzut problema libertății și voinței umane, și nu revelația unei destine irezistibile. În trecutul realizat, el a văzut urmașii păcatului și căderea și l-a judecat foarte sever. Și a construit o imagine imaginară, utopică a trecutului istoric - ce ar putea fi și ce nu a fost. Lumea noastră, lumea în care trăim și a cărei istorie o putem urmări până la „ceața primordială”, Renouvier o considera o lume căzută. Aceasta nu este prima, nu lumea primordială, ci a doua, care a apărut din ruinele și din ruinele primei creații, distruse de libertatea omului mândru. Și Renouvier își prevede sfârșitul. Numai lumea care a început și a creat poate fi o lume a creativității și a libertății, doar în ea este posibilă justificarea binelui. Numai în condiția de creație a lumii este posibilă adevărata teodicee — nu reconcilierea cu răul, ca cu o imperfecțiune inevitabilă și trecătoare, ci biruirea răului, revelarea posibilității sale și dispariția lui definitivă. Renouvier a văzut cauza răului în libertatea unui om care a devenit mândru și a făcut realitate ceea ce nu ar fi fost; și de aceea prezența răului în lume nu contrazice câtuși de puțin bunătatea și perfecțiunea Creatorului. Căderea morală a omului a presupus degenerarea și dezintegrarea ființei. Iar după cădere, suferința a devenit necesară și utilă, ca un fel de purificare, temperare și adunare a personalității, dar numai după cădere. Întreaga lume de astăzi este o consecință a păcatului, dar și un fel de răscumpărare răscumpărătoare pentru acesta și un pas de tranziție către ultima lume, a treia. În ea se va realiza apocatastaza întregii existențe personale. Fiecare personalitate trece prin aceste lumi succesive, prin existențe multiple, fără a fi distrusă în miezul ei metafizic și de putere. Și în lumea de pe urmă, toată plinătatea destinului experimentat va fi restaurată și adunată. Astfel, fiecare personalitate va fi realizată și afirmată până la capăt.
Acest tablou metafizic nu a intrat imediat în mintea lui Renouvier. Impresiile epocii utopice, când „pozitivismul” s-a contopit atât de des cu „teosofia”, nu i-au trecut fără urmă. Cel mai mult a trăit prin Kant, și mai ales în reflecția sa asupra antinomiilor sale cosmologice, multe au fost bătute în gândirea lui Renouvier. Mai târziu a trecut prin leibnizism. Dar se pare că cea mai puternică și ascuțită a fost influența prietenului din tinerețe al lui Renouvier, J. Lequiere, un căutător înflăcărat și pasionat, lovit chiar de la începutul drumului său creator cu nebunie. El era pe care Renouvier și-a numit întotdeauna, până în ultimii ani, profesorul.

Telem. Și într-adevăr, după cum putem judeca acum din fragmentele supraviețuitoare ale acestui nefericit învins, Renouvier a adoptat toate ideile de bază ale metafizicii sale despre libertate de la el -

el însuși a recunoscut acest lucru. Lequière a fost un catolic zelos și și-a pus sarcina unei noi apologetici a credinței creștine. Și, în realitate, metafizica lui Renouvier este o repetare slăbită a acelei sinteze filozofice creștine pe care a conceput-o prietenul său credincios. Teismul necreștin al lui Renouvier este o reflectare palidă și sărăcită a metafizicii creștine, din care s-au pierdut sufletul viu și adevărul interior. Și, în același timp, acest sistem mărturisește o mișcare religioasă profundă a sufletului, luptă spre adevărul etern, ale căror contururi obscure și vagi le recunoaște cu dragoste. Nu numai că Renouvier nu era creștin, dar era direct ostil creștinismului și vedea în el o nenorocire și o eroare istorică. Și totuși, nu mai puțin, a mărturisit cumva involuntar despre adevărul său speculativ, împotriva voinței sale a dovedit-o. Aceasta a fost soarta lui fatidică. El însuși nu s-a regăsit, nu și-a înțeles pe deplin propria lucrare.
Printre gânditorii secolului trecut, Renouvier ocupă unul dintre primele locuri. Iar sistemul său filozofic este foarte caracteristic destinului tragic al filosofiei europene moderne. Era amenințată de două fundături, două ispite: fundătura panteismului și fundătura teismului. Idealismul german s-a bazat pe primul și ultimul număr. Monadologia leibniziană m-a condus la a doua. Renouvier recunoscu vigilent primul pericol, demasca si denunta. Al doilea nu a scăpat și el. Ambele ispite se nasc din abstracția gândirii, rupându-se de rădăcinile experienței creștine concrete, uitând de chipul unic Dumnezeu-om. Panteismul uită de om, dorind să devină Dumnezeu, și nici nu îl găsește pe Dumnezeu. Teismul uită de Dumnezeu într-o preocupare pasională pentru autoapărarea principiului uman și pierde ființa umană. Nu există un adevăr complet nici în infinitism, nici în finitism. Căci adevărul este că Dumnezeu s-a făcut om. Dar razele diferite și oblice ale Soarelui Adevărului se află și în afara căii regale a Bisericii. Unul dintre ei arde cu o lumină care se estompează în opera lui Renouvier.
George V. Florovsky.

M. HEIDEGGER. — Sein und Zett. I. 1927.
Mulți cititori, și chiar cei interesați serios de filozofie, ar putea fi dezamăgiți de cartea lui Heidegger. Ce este în esență nou în el? Oare opiniile dezvoltate de autor nu se rezumă la o varietate a aceluiași „idealism transcendental” întemeiat fenomenologic, asupra căruia s-a oprit Husserl, dar de la care cei mai talentați studenți ai săi au început deja să se îndepărteze?
Și totuși este o carte remarcabilă; fără îndoială cele mai remarcabile dintre toate cele care au ieșit în ultimii 10-15 ani; în originalitate și profunzime, numai cele mai bune lucrări ale lui M. Scheler pot fi comparate cu ea. Adevărat, pentru citire prezintă dificultăți considerabile. Este necesar să stăpânim terminologia extrem de complexă și greoaie a autorului, care se abate voit și voit de la tradiția filozofică consacrată. Dar cel care nu scutește munca de a se adânci în ea și de a se obișnui cu ea va fi pe deplin răsplătit: va simți că aceasta este o carte de înaltă tensiune spirituală, care combină subtilitatea uimitoare și acuratețea analizei cu amploarea sintezei sistematice. Și va înțelege că terminologia lui Heidegger nu este întâmplătoare și artificială, ci decurge din stilul gândirii sale și este legată organic de concepția sa filozofică. Lucrarea lui N. este ontologică: tema sa principală și călăuzitoare este soluția întrebării: ce este a fi în general, a fi ca atare? Care este sensul lui? Accesul

la soluția sa este deschis de fenomenologie, nu ca știință specială, ci ca acea metodă specifică de cercetare, care oferă „fenomenelor” înseși posibilitatea de a descoperi și a arăta ce sunt ele cu adevărat. De aici rezultă și că abordarea subiectului ontologiei, a ființei, nu poate fi externă; ea însăși trebuie să aibă propria sa bază existențială (ontică). Cu alte cuvinte, ontologia însăși nu trebuie să fie altceva decât descoperirea ființei însăși; aceasta înseamnă că punctul de plecare în analiza ființei nu poate fi decât acea ființă, care este inerentă și caracteristică cunoașterii și înțelegerii, atât a ei înșiși, cât și a ființei în general. Așa este ființa pe care noi înșine suntem – fiind conștiință (conform terminologiei lui H.-Dasein). Întreaga primă parte (a doua nu a fost încă publicată) a lucrării lui Heidegger este dedicată analizei și dezvăluirii semnificației acesteia. Esența ființei-conștiință (Dasein) este în existența sa (Existenz). Nu apare în acele sau alte calități

niyah (Sosein), ca fiind material, dar în imaginile sau modurile de a fi caracteristice acestuia. Cu toate acestea, aceste moduri de a fi sunt determinate de structura generală a ființei-conștiință, care o caracterizează ca întreg. Această structură este îngrijire (Sorge). N. înțelege grija pur ontic. Este începutul a priori al ființei-conștiință, ceea ce determină toate momentele sale care sunt studiate de psihologie (voință, atracție, gândire), epistemologie (cogniție, înțelegere), etică (conștiință, responsabilitate morală, determinare etc.) . Grija în sine este o unitate complexă, care este formată (enunată) din următoarele trei puncte principale: 1) a fi-în-lume (In derWelt-sein). Aceasta înseamnă: ființa-conștiință nu este ceva izolat și închis în sine, care, existând de la sine, se ciocnește parcă din întâmplare cu o altă ființă, cu lumea și, ciocnindu-se de ea, intră în comunicare cu aceasta străină esențial. este pace și cunoaște-o. Nu, pentru că este, este (este) în lume și numai datorită faptului că este în lume este ceea ce este. A fi-în-lume este prima și necesară condiție pentru posibilitatea cunoașterii. Lumea este deschisă ființei-conștiință, este accesibilă înțelegerii ei, pentru că există doar în măsura în care se regăsește în ea. Prin urmare, înțelegerea și cunoașterea lumii sunt în mod esențial legate de conștiința-ființă însăși. Este unul dintre modurile sale de existență. Desigur, această înțelegere primară nu este încă cunoaștere în sens strict (cunoaștere științifică, filozofică). Constă inițial în existența foarte obișnuită a ființei-conștiință, în acele relații directe în care se situează cu mediul. Lumea îi apare inițial nu pur și simplu ca altceva, ca un fel de existență, ci ca o lume a lucrurilor printre care se rotește și în care este orientată lumea lucrurilor, având pentru ea cutare sau cutare semnificație lumească (în sensul de adecvare sau nepotrivire) și într-un fel sau altul sunt folosit. Forma primară a ființei, în care lucrurile sunt date ființei-conștiință, este, prin urmare, „demanarea” lor (Zuhandenheit). Și numai atunci când mânuirea lucrurilor și atitudinea aferentă față de ele, în ceea ce privește obiectele de uz cotidian, este înlocuită de o atitudine contemplativă, abstrasă din sensul lor cotidian și privind atent „aspectul”, simpla lor prezență (Vorhandensein), adică. , se dezvăluie în spatele manevrabilitatii lucrurilor, adică acea ființă, care este subiectul științei naturii. Dar, în ambele cazuri, „Ființa-în-lume” – ființa-conștiința este definită în primul rând ca un fel de scufundare în lumea lucrurilor, ca ființă, întoarsă către lucruri și în a face față lor, împlinindu-se,

manifestându-se (Sein bei... der besorgten Welt). Acesta este al doilea moment constitutiv de îngrijire.

Cu toate acestea, în abordarea lucrurilor și tratarea lor, ființa-conștiință nu este mulțumită de ea însăși; acest mod de existenţă presupune în mod necesar acela pentru care există şi căruia îi datorează sensul şi sensul. Dar acest „de dragul a ceea ce” nu este un fel de scop, exterior în raport cu însăși ființa-conștiință, care se află dincolo de limitele ei; nu este altceva decât „selfalitatea”, adevărata sa ființă, pe care o poartă în sine ca o posibilitate interioară inerentă. Este esențial pentru ființă-conștiință să nu se epuizeze niciodată de propria-i prezență, trebuie să-și depășească propriile limite, anticipându-și propriile posibilități (Sich-vorweg-sein); și anticipându-le, le aduce astfel la îndeplinire. În acest sens, conștiința-ființa este propria sa posibilitate (sein eigenes Seinkönnen), și acesta este tocmai al treilea moment constitutiv al totalității concrete a grijii. Deci, grija, regăsindu-se (adică ființa-conștiință) în lume, se dezvăluie în abordarea lucrurilor și în tratarea lor, realizând astfel posibilitățile inerente ființei-conștiință. Cu toate acestea, existența concretă a îngrijirii prin simpla prezență a acestor trei momente nu este încă pe deplin determinată; capătă un caracter diferit, în funcție de care dintre cele două ultime momente, în ansamblu, predomină: orientarea către lucruri sau orientarea către propriile posibilități; poate fi fie autentic, fie nu autentic. A fi în lume se dezvăluie în primul rând ca imersiunea ființei-conștiință în mediu; nu numai material (lumea lucrurilor în sensul indicat), ci și social. A fi în lume, așadar, înseamnă a fi mereu cu ceilalți (Miteinandersein), adică nu simpla existență a multora, ci comuniunea, ființa unuia pentru celălalt, care determină prin ea însăși ființa fiecăruia în izolare. Dar imersiunea în mediul înconjurător implică inevitabil doom (Verfallen sein), supunerea față de mediul ființei-conștiință. Încă de la începutul existenței sale, „Daseinul” se găsește legat de el și determinat de el în posibilitățile sale concrete. Subordonarea mediului înconjurător înseamnă însă nu subordonarea unuia sau altuia, a unui anumit grup de oameni, ci subordonarea acelui nimeni impersonal și fără chip („Omul”), care este totul și nimeni și care determină viața de zi cu zi. -conștiința cu toate obiceiurile, ideile, opiniile și valorile ei inerente. Viața obișnuită trăiește în general acceptată și, deoarece cunoașterea și înțelegerea ei sunt neautentice, ea însăși este o ființă neautentică. Deoarece se pretinde a fi autentic, se întunecă

o ființă adevărată. Condamnat la viața de zi cu zi, ființa-conștiință se supune instrucțiunilor sale, este impregnată de spiritul ei; parțial involuntar, parțial voluntar, sub influența fricii primare de a fi, fricii de singurătate și responsabilitatea cuiva. Retrăgându-se în viața de zi cu zi, încearcă să scape de această responsabilitate împovărătoare. Dar a merge în obișnuit înseamnă a te îndepărta de tine însuți, a te îndepărta de adevăratele posibilități; într-un cuvânt, este o scufundare în ființa neautentică. A elibera din captivitatea vieții de zi cu zi, a readuce ființa-conștiință către sine, propria sine, nu poate fi decât vocea conștiinței. Conștiința este o chemare de a-și recunoaște vinovăția în fața sa, dar în același timp la auto-responsabilitate și hotărâre de a-și realiza adevăratul potențial.

Această determinare este disponibilă doar pentru cei care văd și înțeleg limita stabilită pentru fiecare ființă-conștiință, acea posibilitate extremă pe care o reprezintă moartea. Numai cel care înțelege ființa ca fiind până la moarte (Sein zum Tode) este capabil să devină el însuși și să-și realizeze cele mai înalte potențiale.
Dar hotărârea în sensul indicat are și un alt sens, ontologic; ea nu numai că exprimă adevăratul sine și autosuficiența ființei-conștiință, dar dezvăluie și „orizontul” acelei înțelegeri și înțelegeri a ființei, prin care trăiește grija și de care însăși structura ei este determinată. Cu alte cuvinte, numai realizând natura determinării putem fi conștienți, în sensul ontologic al grijii, de ceea ce constituie condiția de bază a posibilității acesteia. De fapt, ființa îngrijirii se desfășoară în trei momente: conștiința-ființare se regăsește deja existentă în lume; existenţa ei este aranjarea de sine în mediul material şi social şi prin intermediul acestuia. Dar ea poate fi aranjată și acționată doar prin anticiparea și realizarea propriilor posibilități. Aceasta înseamnă că momentele care împart unitatea de preocupare nu sunt altceva decât momente de temporalitate (Zeitlich-keit). În temporalitate se află sensul ontologic al îngrijirii. Dar această temporalitate nu este temporalitate așa cum este înțeleasă în mod obișnuit. Trecutul nu înseamnă aici: ceea ce nu mai există, ceea ce a fost. Iar viitorul nu înseamnă: ce nu este încă, ci ce va fi mai târziu. A înțelege temporalitatea îngrijirii în acest fel înseamnă a asemăna ființa ei cu ființa lucrurilor, adică cu a fi redus la simplă prezență. Această înțelegere neautentică a temporalității provine din ființa neautentică a grijii însăși, din scufundarea ei în lumea lucrurilor, care determină și înțelegerea ei despre sine, ca existență a unui lucru, a banilor. Existența temporară a ființei-conștiință nu este a fi în timp, a fi, probabil

temporalitate durabilă; nu, este ființa, împreună cu care temporalitatea însăși se naște mai întâi și se stabilește. Dar această temporalitate adevărată primară se dezvăluie numai în adevărata ființă a îngrijirii; adică în determinare. Rezolvarea creează sinele ființei-ignoranță, anticipând și realizând adevăratele sale posibilități. O astfel de anticipare a lor și împlinirea lor este ceea ce urmează. Determinarea este îndreptată către el; prin urmare, în ordinea ființei adevărate, el aparține primatului. Dar, creând viitorul, determinarea readuce astfel ființa-conștiință la adevăratul ei eu, la ceea ce este în esență, dar din care a plecat, plonjând în ființa neautentică a vieții cotidiene. Aceasta înseamnă că în orientarea către viitor există deja un apel la trecutul adevărat (ideal), așa cum mărturisește vocea conștiinței. Prezentul în adevărata temporalitate nu este evidențiat ca un moment special, alături de trecut și viitor. În ea există o întâlnire a viitorului și a trecutului; adică, în determinarea actualizându-se în acțiuni, viitorul devine prezentul trecutului (Gewesensein). Această temporalitate adevărată stă la baza istoriei ca ființă istorică (nu știință istorică). Ființa-conștiință este istorică în esența sa, pentru că este temporară. Realizându-se ca fiind temporară, își creează astfel propria sa istorie. Dacă înțelegerea tradițională a timpului diferă de sensul său adevărat, atunci aceasta nu înseamnă că este fals și nu are o sferă de aplicare reală. Înseamnă doar că este derivată, că corespunde acelui mod neautentic de a fi, care este obișnuitul. Percepând și interpretând fiecare ființă ca fiind materială (ca numerar), viața de zi cu zi înțelege și temporalitatea;

ca o schimbare neîncetată a „acumurilor” separate, venind continuu din viitor și mergând în trecut, adică ca o schimbare monotonă a banilor goli, anulând diferența calitativă dintre momentele de temporalitate. Această temporalitate nivelată determină timpul în care se desfășoară viața practică și socială, timpul care este măsurat și determină posibilitatea științei naturii.
Acesta este, în termenii cei mai generali, conținutul părții I a lucrării lui Heidegger. Tema sa este analiza fenomenologică a ființei-conștiință și definirea sensului acesteia. Răspunsul final la întrebarea principală: ce este a fi în general? - ea nu dă. Acesta va fi dat, aparent, de partea a doua, care urmează să fie publicată în 1929 și în care autorul promite să prezinte, în lumina analizei sale fenomenologice, cele mai importante etape ale dezvoltării conceptelor de ființă și timp. (de Aristotel, Descartes,

Kant și Hegel). Având în vedere caracterul incomplet al lucrării, critica principalelor prevederi ale lui N. ni se pare prematură. Notăm doar câteva puncte care ni se par deosebit de semnificative.
Foarte importantă și rodnică este distincția făcută de N. între diferitele tipuri de ființă, în special între ființa-conștiință (Dasein) și ființa-prezență (Vorhandensein). Are perfectă dreptate, subliniind că din vremea antichității și până în ultima dată, în ciuda luptei neobosite a gândirii filosofice împotriva reificării ființei non-materiale, spirituală, ființa nu a fost totuși mai puțin înțeleasă în mod esențial decât ca material material. , numerarul fiind, și deci categoriile, care determină aceasta din urmă, au fost considerate principii structurale ale oricărei ființe. Nici Kant, nici reprezentanții idealismului post-kantian nu s-au eliberat complet de această veche prejudecată. De asemenea, se află profund în gândirea filozofică contemporană. Înrădăcinarea sa nu este doar un accident istoric; este condiționată de însuși modul de a fi-conștiință, și anume că cunoașterea științifică și filozofică se naște în primul rând în sânul modului Dasein neautentic, atunci când este cufundată în lumea materială și orizontul ei este limitat chiar de această lume materială. Este posibil să depășim această limitare doar realizând clar diferența esențială dintre modul adevărat și cel neautentic de a fi-conștiință. Heidegger vede una dintre principalele sarcini ale cercetării sale tocmai în faptul că face distincția fundamentală între cele două tipuri principale de ființă (Dasein și Vorhandensein) și se opune categoriilor de ființă materială (obiectivă) - „existențiale”, adică principiile. ființa-conștiință subiacentă. În ce măsură N. a reuşit deducţia fenomenologică a „existenţialilor” este o altă întrebare. Dar ideea însăși, fără îndoială, se îndreaptă spre cele mai urgente cerințe ale problemelor filosofice moderne.
Nu mai puțin semnificativă și demnă de remarcat este o altă trăsătură a filozofiei lui Heidegger: principiul pe care acesta îl pune în definiția fiului-conștiință – grija – este un început concret, îmbrățișând Dasein-ul deodată în toată integritatea sa imediată. Acesta nu este un principiu teoretic care presupune existența doar într-o anumită secțiune, adică într-o anumită abstracție și, prin urmare, trebuie completat de principii abstracte ca acesta. Filosofia lui nu se încadrează în ontologie, epistemologie, etică etc.; căci filosofia în înțelegerea lui N. este în esență doctrina ființei, ca atare, este o ontologie. Și ca ontologie, ea definește ființa deodată în tot esențialul ei

moduri și aspecte. Astfel, concretețea principiului de bază îi asigură caracterul profund sistematic. Epistemologia beneficiază în special de acest lucru. Criticii care spun că N. neagă epistemologia și nu-i vede problemele sunt greșite. Gnoseologia în înțelegerea sa este inclusă în ontologia însăși, ca parte integrantă, și numai din fuziunea organică a cunoașterii cu ființa devine clară atât structura sa internă, cât și procesul dezvoltării sale istorice.

În fine, este imposibil să nu observăm că specificul principiului ontologic principal se modifică semnificativ în N. și natura metodei de cercetare în sine. Izolarea artificială a fenomenelor individuale, care este caracteristică analizei fenomenologice în forma sa originală (cum este la Husserl și studenții săi ortodocși), este aici depășită. Analiza, fără a înceta să fie analiză, devine sinteză. Cartea lui Heidegger este prima lucrare cu adevărat sistematică care a ieșit din școala fenomenologică.

Care este opera lui Heidegger? - această întrebare, cred, se ridică în fața oricui o citește cu atenție - este doar o analiză fenomenologică, așa cum insistă însuși autorul, - sau este ceva mai mult, un concept holistic, care în germenii conţin întregul sistem metafizic? N., este adevărat, se disociază hotărât de toată metafizica; dar în același timp el însuși admite că înțelegerea sa despre adevărata ființă este legată de o înțelegere destul de definită a idealului vieții. Aceasta înseamnă că analiza fenomenologică nu rămâne pur formală; predetermina, de asemenea, latura materială a conceptului de ființă: ființa sa concretă, valoarea sa. Și doar depășirea conceptului formal de N. își datorează caracterul sistematic. Acest lucru este clar și din definițiile de bază ale ființei-conștiință stabilite de autor. Toate (de exemplu, distincția dintre un mod de a fi autentic și neautentic, o interpretare existențială a timpului, a morții, a conștiinței etc.) devin destul de înțelese și capătă o semnificație filosofică reală doar dacă sunt luate într-o anumită perspectivă metafizică, adică gândit ca principii fenomenologice întregi, viziune asupra lumii justificată din punct de vedere religios, moral. Și numai dezvăluirea completă a acestei viziuni asupra lumii poate clarifica în sfârșit ce înseamnă de fapt – în înțelegerea lui N. – viața.

V. Seseman.

lmp. de Navarre, 5, rue des Gobelins. Paris XIIL